

RAGNARÖK

DIE SAGEN VOM WELTUNTERGANG

UNTERSUCHT VON

AXEL OLRIK

ÜBERTRAGEN VON

WILHELM RANISCH

MIT 4 ABBILDUNGEN IM TEXT



1922

VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

BERLIN UND LEIPZIG

Printed in Germany

Weimar. — Druck von R. Wagner Sohn.

VORWORT.

Da der Verfasser von Ragnarök nicht mehr unter den Lebenden weilt, so geziemt es sich, daß wir hier seine Entwicklung, sein Schaffen, das Werden des vorliegenden Buches überschauen.

Axel Olrik (1864—1917) war der Sohn eines angesehenen dänischen Bildhauers und Malers. In dem Künstlerheim, das reich geschmückt war mit den Bildern des Vaters und seiner Zeitgenossen, wuchs er heran in einem Kreise von Geschwistern, die sich alle gelehrten oder künstlerischen Berufen zuwandten. Schon als Knabe gewann er die alten nordischen Sagen lieb und den großen Dichter der dänischen Romantik, Adam Öhlenschläger, der sie zu neuem Leben erweckt hatte. Auf dem Gymnasium liebte er die Grammatik nur wenig, desto eifriger beschäftigte er sich mit nordischen Altertümern und nordischer Dichtung. Als er zur obersten Klasse aufgerückt war, brach der Streit über die Echtheit der nordischen Mythologie aus: Der Archäologe Worsaae fand in den Bildern der alten Goldhörner von Gallehus Hauptpunkte der eddischen Dichtung dargestellt; der Philolog Sophus Bugge wollte nachweisen, daß die Stoffe dieser eddischen Dichtung erst in der Vikingerzeit aus Christentum und Antike durch irische Vermittlung entlehnt seien. Die heftig umstrittenen Hypothesen weckten in dem Jüngling „ein Sehnen, einzudringen zu den bisher verborgenen Quellen des Geisteslebens, aber auch eine Angst, an den entscheidenden Punkten fehlzugreifen. Mit dieser Todesangst der Wissenschaft in mir kam ich dazu, Gewicht zu legen auf den Gedankengang, der sich wirklich in den vorliegenden Quellen findet, sowohl im Einzelnen wie im Gesamtbild".

Ein trefflicher Führer zu diesem Ziele wurde ihm auf der Universität Kopenhagen der Professor Svend Grundtvig. Mit Hilfe seiner geschmackvollen Eddaausgabe, welche diese Dichtungen leicht überschauen läßt, führte er den Studenten in die alten Götter- und Heldenlieder ein. In drei gehaltreichen Vorlesungen (Udsigt over den nordiske oldtids heroiske digtning 1867)

hatte er einen zu weiterer Ausführung einladenden Überblick über die Heldendichtung des nordischen Altertums gegeben. In seiner Sammlung von „Danmarks gamle Folkeviser" (seit 1853) stellte er die verschiedenen Aufzeichnungen der dänischen Volkslieder nebeneinander, verwandte Behandlungen der gleichen Stoffe bei den andern Völkern heranziehend, und gab damit die Möglichkeit, diese Gedichte als werdende und sich wandelnde Organismen zu begreifen. Er legte große Sammlungen dänischer Märchen und Sagen an, die er zum Teil auch veröffentlichte. Konráð Gíslason führte Olrik in die altisländische Literatur ein. Ludwig Wimmer mit seiner „ausschöpfenden Klarheit" vermittelte ihm sprachgeschichtliche Kenntnisse und lehrte ihn die Kunst der Interpretation, indem er Textverbesserungen abwehrte und gerne nachwies, daß gerade das, was dastand, das Natürliche und Richtige wäre. Die Historiker A. D. Jörgensen und Kr. Erslev lehrten ihn die Anwendung der Quellenkritik gegenüber den historischen Quellen.

So waltete über der Entwicklung Olriks ein überaus günstiges Geschick: zu dem künstlerischen Verständnis, welches das Vaterhaus ihm gegeben, trat eine vielseitige, tiefgreifende wissenschaftliche Ausbildung; das zukünftige Arbeitsfeld war ihm durch Grundtvigs Vorbild in der Hauptsache vorgezeichnet. Schon früh tauchen bei Olrik eigne wissenschaftliche Gedanken und Pläne auf; aber er hütet sich vor frühzeitigen Veröffentlichungen. Er legt Arbeiten großen Stils auf lange Sicht an; er sammelt fleißig; einzelne Stücke werden geformt; allmählich füllen sich die Lücken; ein letztes Zusammenarbeiten gibt dem Werk die runde Form.

Schon in den Übungen bei Grundtvig machte er unter dem Beifall des Lehrers aufmerksam auf die Bedeutung der örtlichen Überlieferung für die Wandelung der Volksliedertexte; später hat er dann scharf unterschieden die Adelstradition in den Handschriften des 17. Jahrhunderts und die mündliche Bauerntradition des 19. Jahrhunderts. Grundtvig bezeichnete bald für den Fall, daß er sein Werk nicht vollenden könnte, den Studenten Axel Olrik als den Fortsetzer von „Danmarks gamle Folkeviser": „er ist noch ganz jung, aber er wird tüchtig werden." Einige Jahre nach Grundtvigs Tod (1883) legte der junge Magister einen Plan für die Vollendung der Volksliedersammlung vor (1887), und er hat dieser Aufgabe bis an sein Ende einen großen Teil seiner

Arbeitskraft gewidmet. Er beendete den fünften Band nach Grundtvigs Vorarbeiten und führte das Werk selbständig bis in den achten Band weiter: neben die sorgsam wiedergegebnen, variantenreichen Liedertexte traten glänzende Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung der Volkslieder.

Bei der Arbeit an einer akademischen Preisschrift über das Alter der Eddalieder zog Olrik auch die Heldenlieder und Heldensagen in der lateinischen Dänenchronik des Saxo Grammaticus heran, und dabei spalteten sich ihm die Quellen Saxos in zwei große Teile, in dänische und norröne (d. h. norwegisch-isländische) Überlieferungen. Diese Entdeckung legte er mit überzeugender Begründung dar in seiner Doktorarbeit: „Kilderne til Sakses Oldhistorie I: Forsög paa en Tvedeling af kilderne til Sakses Oldhistorie“ (1892). Als einen zweiten Band ließ er 1894 folgen: „Sakses Oldhistorie. Norröne Sagaer og danske Sagn“; da sonderte er die sagenhaften Erzählungen Saxos in zwei große Gruppen und wies das charakteristisch Norröne und das charakteristisch Dänische in jeder von ihnen nach; da ließ er mit scharfer Kritik und mit einem bisher unerhörten, an der gesamten altgermanischen Dichtung geübten Nachempfinden diese Dichtungen gesäubert von Saxos barocker lateinischer Form in ihrer ganzen Eigenart vor uns erstehn. Diese Arbeit knüpfte an Grundtvigs schöne Übersicht über die heroische Dichtung des nordischen Altertums an; wir in Deutschland empfanden sie noch mehr als eine kongeniale Fortsetzung von Karl Müllenhoffs sagengeschichtlichen Forschungen. Für den um die altgermanische Dichtung Bemühten war das Buch das weitaus stärkste Erlebnis jener Jahrzehnte. Nachdem soviel erreicht war, lockte eine neue, größere Aufgabe: „Nämlich die, die dänischen Königssagen in ihrer ganzen Entwicklung darzustellen, zu scheiden zwischen Neuem und Altem, zwischen dänischer Dichtung und norrönem Zusatz, zwischen historischer Grundlage und den wechselnden Schichten der poetischen Bearbeitung und die Ursachen für alle diese Umbildungen nachzuweisen. Kurz gesagt, die Geschichte der dänischen Heldensage zu schreiben.“ „Danmarks Heltedigtning“ ist dann mehr und mehr als Olriks Haupt- und Lebenswerk in den Mittelpunkt seines Schaffens getreten. Er stellte wohl einen ersten Entwurf her, dachte jedenfalls schon an den Druck. Dann strebte er, durch Abhandlungen mannigfacher Art sich einen sichern Unterbau zu schaffen; breite Exkurse sollten dem Leser

den Gang durch die Hauptarbeit nicht erschweren. So erschien der erste Band „Rolf krake og den ældre Skjoldungrække“ erst 1903, der zweite „Starkad den gamle og den yngre Skjoldungrække“ erst 1910; vielleicht werden sich aus den Vorarbeiten noch zwei weitere Bände fertig stellen lassen, deren Inhalt sich um Harald Kampfzahn und Hagbard und Signe gruppieren würde. An den beiden Bänden, die uns vorliegen, bewundern wir die Vorzüge des Saxobuchs in erhöhtem Maß, und dazu die Schönheit der Darstellung. Mit Recht bezeichnet A. Heusler sie „unter den vorwiegend untersuchenden Arbeiten der germanischen Philologie als die höchsten Schöpfungen wissenschaftlich-künstlerischer Geisteskultur.“

Aber mit diesen Arbeiten habe ich zeitlich weit vorgegriffen. Schon der zweite Band des Saxo-Buchs zeigt den Einfluß neuer Anregung einer neuen Studienzeit unter Sophus Bugge und Moltke Moe in Kristiania. Wie es dazu kam, das hat Olrik hübsch erzählt: Beim Betreten des Lesesaals der Kgl. Bibliothek an einem Februartag des Jahres 1892 wurde er vom wachthabenden Beamten darauf aufmerksam gemacht, daß Prof. Moltke Moe aus Kristiania anwesend sei. „Ich ging hin, wo die schlanke Gestalt mit dem bereits ein wenig dünnen, schwarzen Haare saß. Er sandte mir einen warm ermunternden Blick: Wollen wir um 3 Uhr zusammen aufbrechen? Ich fühlte mich bereits unter seiner Obhut. Bisher hatte ich nur — als Herausgeber der Folkeviser — seine wunderbare Hilfsbereitschaft gekannt; jetzt hatte ich ihn selbst! Neun Jahre lang, seit Grundtvigs allzu frühem Tod, hatte ich nicht einen Berufsgenossen im engern Sinne gehabt. Ich fühlte, daß ich jetzt einen Freund und Lehrer in einer Person hatte. Unser Weg führte hinauf nach Kongens Nytorv und hinein ins Theater-Café; er schien hier bekannt, was ich keineswegs war. Mitten in dem großen behaglichen Raum mit Tegners Holberg-Tapeten gab es ein kleines abgesondertes Gemach mit rotbraunen Vorhängen; dort schlüpften wir hinein und nahmen Schulter an Schulter Platz. Es gab Mittagessen und es gab Burgunder, es gab allmählich Kaffee, und so ging es von 3 Uhr bis zur Schlafenszeit. Die Zeit flog! nein wir flogen. Es war ein Hochflug der Gedanken, den ich nicht für möglich gehalten hätte, neue Welten öffneten sich während unseres Gesprächs, das fast ganz von ihm geführt wurde; denn er wußte gleichsam, was man sagen wollte, er ersparte seinem

schwerhörigen Ohr die Anstrengung, und er gab sich ganz hin in der Antwort. Ich kannte mich kaum selbst wieder, und als ich zu Hause in meinem Bette lag, mußte ich all das wiederholen und sammeln, nein das alles neu durchleben, es stand ja jedes Wort in mir geschrieben, wie mit leuchtender Schrift." Das kleine Zimmer im Theater-Café wurde für Olrik eine Art Heiligtum. Wenige Tage später führte er die Kollegen an einer Schule, wo er damals unterrichtete, dorthin und erzählte einer Kollegin, die Schulter an Schulter neben ihm saß, von jenem Nachmittag mit Moltke Moe und vielem andern. Und wenn er später neu gewonnene Freunde ehren wollte, so lud er, der sonst so enthaltsame Mann, sie zu einem unvergeßlichen Symposion in jenes Zimmer: nun war er der Hauptsprecher und schüttete seinen ganzen inneren Reichtum vor jenen aus.

Sein Entschluß war schnell gefaßt: nachdem er auf Grund des ersten Teils seines Werks über Saxos Quellen den Doktorgrad erlangt und sich mit jener Kollegin für das Leben versprochen hatte, zog er, für kurze Zeit von der Braut begleitet, nach Kristiania zu Sophus Bugge und vor allem zu Moltke Moe. Er hat die sonnenhellen Tage dieses Aufenthalts in Norwegen in seinem Nachruf auf Moltke Moe mit Liebe geschildert.

Olrik hatte Bugges Lehre, daß antike und christliche Stoffe durch Vermittlung der Iren in die ältere nordische Dichtung Aufnahme gefunden hätten, als Ganzes nie angenommen; die kühnen Zusammenstellungen antiker und christlicher Namen mit den nordischen konnten auch ihm als Beweise nicht genügen. Aber unter Bugges Einfluß wandte er sich ab von der alten Grimmschen Auffassung, daß die nordischen Sagenstoffe insgesamt ein Erbteil seien aus uralter, zum Teil indogermanischer Zeit. Wenn er den Einfluß der Antike auf die altnordische Dichtung verwirft, so führen jetzt irische Studien ihn auf die Annahme, daß die mit Märchenstoffen durchsetzte Fornaldarsaga auf irische Vorbilder zurückgehe, und in der eddischen Mythendichtung findet er vereinzelte Vorstellungen und Gedanken des Christentums wieder.

Weiter aber als Bugge führen ihn die Anregungen Moltke Moes. Dieser wunderbare Mensch hatte sich seit seinen Kinderjahren durch Lektüre und eigne Sammlertätigkeit eine ausgedehnte Kenntnis der heimischen Volksüberlieferung, der norwegischen Sagen, Volkslieder und Märchen angeeignet; er be-

herrschte die volkstümlichen Überlieferungen der anderen Völker und die mittelalterliche Literatur. Zu seiner einzig dastehenden Aufnahmefähigkeit trat Kraft und Selbständigkeit des Denkens, ein hohes dichterisches Feingefühl, Wärme der Seele. Hervorgegangen aus dem Kreise der norwegischen Romantiker, unter denen sein Vater, Jörgen Moe, als Dichter und Märchensammler einen ehrenvollen Platz einnahm, lernend vor allem von einem der Väter der deutschen Romantik, Joh. Gottfried Herder, strebte er forschend und fühlend die großen Zusammenhänge in der geistigen Entwicklung der Völker zu erfassen. Die Wanderungen der Stoffe und der Ideen durch die Geschichte zu verfolgen, war seine höchste Aufgabe. Diese starke Persönlichkeit hätte in der Wissenschaft Großes leisten müssen, wenn er den nötigen Egoismus besessen hätte, sich auf die gelehrte Arbeit zu beschränken, sich seinem Volke zu versagen, das ihn in seinen kulturellen Nöten als Helfer und Berater brauchte, sich all den Forschern zu verschließen, die sich um wissenschaftliche Förderung an ihn wandten. So wurde er in erster Linie ein weitwirkender Anreger — keinen hat er stärker gefördert als Axel Olrik (vgl. Gerhard Grans Nachruf auf M. Moe im 1. Heft der Zeitschrift Edda).

Olrik war zuerst durch Grundtvig zu einer Gesamtauffassung des nordischen Altertums angeregt worden; dann hatte, wie er selbst auseinandersetzt, „seine Entwicklung sich zu dem Sondernden gewendet, gestützt von der bestimmten Linie der Philologie und noch mehr beeinflußt durch die kritische Methode der Geschichtsschreibung“: in der Überlieferung der Folkeviser hatte er getrennt zwischen Adels- und Bauerntradition, bei Saxo zwischen dänischen und norrönen Quellen. Nun trat ihm in Moltke Moe „eine neue Anschauung entgegen, die mit vollem Verständnis für das Sondergepräge jeder Einzelheit sie doch zu allererst als eine Darstellung der Gesamtheit auffaßt.“ Mit anderen Worten: er lernt durch Moltke Moe, jedes einzelne Geistesdenkmal aufzufassen in seiner Eigenart und dem, was sie bedingt, und andererseits in seinen Beziehungen zum Leben und Schaffen der Nation, ja der Menschheit. Oder mit den Worten der Widmung des „Nordischen Geisteslebens“ an Moltke Moe: „Sie lehrten mich, wie der Forscher das innere Leben des Stoffs anschwellen und in mehrseitiger Schönheit hervorleuchten lassen soll. Sie lehrten mich, aus wie vielen Wurzeln, heimischen und fremden, das scheinbar aus einem einheitlichen Guß geschaffene

geistige Erzeugnis emporwächst." So wurde denn Olrik noch einmal Student; aber er war ein reifer Schüler und begann auch schon, seinerseits seinen Lehrern zu geben. Bugge hat auf der Zweiteilung der Saxoquellen fortgebaut, und M. Moe hat gelegentlich betont, wie sehr er dem mit größerer literarischer Stoßkraft ausgestatteten Schüler verpflichtet wurde[1]).

Der Einfluß Moltke Moes ist schon zu spüren im zweiten Teil des Werks über Saxo; er zeigt sich auch deutlich in dem dritten Hauptzweig von Olriks Schaffen, den mythologischen Forschungen, die mit seiner Arbeit auf dem Gebiet der Volkskunde in engster Beziehung stehen. Als Schüler Grundtvigs hatte Olrik schon früh an der Einsammlungsarbeit sich beteiligt und auch mit dem Altmeister der dänischen Volkskunde, dem Pastor H. F. Feilberg auf seinem Pfarrhof Darum im südwestlichen Jütland Bekanntschaft geschlossen. Auch später kehrte er gelegentlich gern zu dieser Tätigkeit zurück; aber er ist doch weniger Sammler als Ordner und eifriger Benutzer der volkskundlichen Sammlungen. In Kristiania beginnt er eine größere volkskundliche Arbeit. „Es sollte eine vollständige Untersuchung sämtlicher norwegischer Volkssagen von übernatürlichen Wesen werden, in der Weise, daß die Namen und Charaktere der Wesen die Hauptteile werden sollten; die Unterabteilungen waren die einzelnen Handlungstypen der Sagen, in derselben Art systematisiert, wie Svend Grundtvig es mit den Märchentypen gemacht hatte." Die Arbeit wurde fleißig gefördert in Kristiania, aber nie vollendet. Methodisch mag sie eine gute Vorarbeit für „Ragnarök" gewesen sein.

Nach der Heimkehr vermählte sich Olrik 1893 mit jener Kollegin, Sofie Hasselquist, die Historiker von Fach war; sie wurde ihm eine treue Gefährtin, Helferin und Beraterin und hat einen vollen Strahl von Schönheit über sein Heim und sein Leben ausgegossen. Er begann Vorlesungen an der Universität zu halten. 1897 wurde er Dozent (d. i. außerordentlicher Pro-

[1]) So in einem geistreichen Scherz mir gegenüber. Als im Sommer 1911 M. Moltke in Kristiania mit mir die norwegischen Sigurdsviser durchging, sagte ich einmal, um mich seiner oft beschämenden Liebenswürdigkeit zu entziehen, scherzend: Olrik sei sein Schüler, ich der Olriks, also sein geistiger Enkel; es zieme sich doch nicht, daß der Großvater dem Enkel in den Überrock hineinhelfe. Da antwortete Moe fein: „Olrik war einmal mein Schüler, das ist richtig; nun aber hat sich das längst umgekehrt, unser Verhältnis kann also nur ein brüderliches sein."

fessor) für nordische Volkskunde. 1904 begründete er die Zeitschrift „Danske Studier“ (D. St.), und im gleichen Jahre wurde auf seinen und H. F. Feilbergs Vorschlag die „Dansk Folkemindesamling“ (DFS) eingerichtet. 1907 begründete er mit Joh. Bolte, Kaarle Krohn, C. W. v. Sydow den „Folkloristischen Forscherbund“ (Folklore Fellows, abgekürzt FF). 1908 stiftete er den Verein „Danmarks Folkeminder“, der wertvolle Arbeiten veröffentlichte. 1913 wurde für ihn eine Professorstelle für dänische Volkskunde an der Universität errichtet. Olrik ist Volkskundler: er hat die Freude am Einsammeln, er hat die Andacht zum Kleinen, die hier nötig ist. Aber er ist doch auch zugleich der Vertreter der Geistesgeschichte, der jedes kleinste Denkmal für sich zu fassen und ihm in den Strömen der geschichtlichen Entwicklung die Stelle anzuweisen vermag. So kann er von den volkstümlichen Vorstellungen der Gegenwart tief eindringen in die Göttervorstellungen der alten Zeit. Dies ist zum guten Teil das Bezeichnende für die mythologischen Arbeiten über Odin, Thor, Loki, Gefion, Yggdrasil (im 8. Jahrgang der Dania und in den D St. von 1905 ab), vor allem aber für „Ragnarök“.

Ein erster Versuch, über Ragnarök zu handeln, liegt vor in zwei unvollendeten Entwürfen „Zum Mythus vom Weltuntergang“ und „Ragnaroksforestillingen i nyere nordisk folketro“ aus den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts, die aber nur wenige moderne Sagen bringen gegenüber der späteren Fülle paralleler Überlieferungen. Einen kräftigen Ruck vorwärts erhält er im Sommer 1900 durch eine kleine Entdeckung, die er in seinem Vortrag „Den bundne jætte i Kaukasus“ (gehalten am 12. 11. 12 in Oldskriftselskabet) lebendig schildert: „Ich kam von einer Reise in Südjütland, um Volksüberlieferungen einzusammeln, und ich wollte meine Frau in einem Pfarrhof in Falster besuchen. Ich langte zwischen 12 und 1 in der Nacht an, denn man hatte mir zum letzten Zuge keinen Wagen geschickt. Ich ging durch den Garten auf das dunkle Wohnhaus zu, es war nur Licht in einem einzigen Fenster, und das war das Fremdenzimmer. Sie war noch auf und erwartete mich. Nachdem wir uns begrüßt und ein wenig von dem geredet hatten, wovon man bei solcher Gelegenheit redet, sagte sie zuletzt: Da habe ich auch etwas für Dich! Sie brachte mir Schiefners tatarische Heldenlieder, worin sie während meiner Abwesenheit von den weltzerstörenden

Hunden gelesen hatte, die in dem Berge am Rande der Erde eingesperrt sind — was stark an den nordischen Fenriswolf erinnerte. Sie wußte recht gut, daß es etwas Merkwürdiges war, was sie da brachte. — Im Lauf der nächsten Tage wurde nicht wenig darüber nachgedacht. Ragnarök weitete sich von einem nordischen Problem zu einem allgemein menschlichen. Ich wußte nicht, ob meine Schultern stark genug sein würden, diese größere Bürde zu tragen; aber es war, als ob ich selbst ein wildes Tier in mir hatte, das im Berge kratzte, um heraus zu kommen: wer mit einem wissenschaftlichen Problem sich abgibt, der hat schon seine Wahl getroffen. — Ich schrieb mein Ragnarök zu Ende als ein Buch von den Vorstellungen der Menschheit. Aber ich gab nur den nordischen Teil heraus." Am 26. 2. 01 schreibt mir Olrik: „Im letzten Semester hielt ich eine Vorlesung über Ragnarök (einen Versuch einer neuen Quellenschätzung und einer neuen Behandlung vermittelst vergleichender Volkskundeforschung), und das fesselte meine Aufmerksamkeit und drängte mich zu Untersuchungen auf Gebieten und Mythologien, in denen ich bisher nur wenig zu Hause war. Ich fühlte mich dabei so gebunden und beschwert von großen Problemen und einem großen Material. Ich bin dabei, die Untersuchung abzuschließen." Ragnarök I erschien 1902 und wurde allgemein günstig aufgenommen. (Die Anzeigen des Buchs sind jetzt zusammengestellt in A. Olrik, Nogle Grundsætninger for Sagnforskning, udgivet ved H. Ellekilde 1921 S. 185).

Einige Jahre muß nun Ragnarök hinter andere Arbeiten zurücktreten. Erst 1907 ist von einer Vollendung und einer Übersetzung ins Deutsche die Rede. Eine neue, wichtige Quelle für die nordischen Ragnarökungeheuer ist bekannt geworden in dem gefesselten Riesen im Kaukasus, d. h. den üppig wuchernden Vorstellungen von einem gefesselten Erdbeben- und Ragnarökriesen in den Kaukasusländern. Brief vom 19. 8. 07: „Das Manuskript zu Ragnarök II ist zum größten Teil geschrieben: vom Persischen, vom Indischen und vom Weltbrande. Für einen gefesselten Riesen im Kaukasus, ein Schlußstück über den Weltuntergang der Naturvölker (bes. der Indianer) durch Erdbeben und einen zusammenfassenden Überblick ist erst gesammelt." Ragnarök II wird etwa $^2/_3$ so groß werden wie Ragnarök I. 1908 hält Olrik Vorlesungen über Mythen und arbeitet den Abschnitt über die Kaukasussagen aus. 1909 schreibt er das Kapitel über

die Eskimos. Aber eigne Krankheit, das beginnende Herzleiden seiner Frau, neue Vorlesungen schieben Ragnarök immer wieder zurück. 1911 traf ihn der schwerste Schlag seines Lebens, der Tod seiner Gefährtin. Erst Mitte 1912 nimmt er den letzten Anlauf zur Vollendung seines Werks. 5. 7. 12: „Ragnarök ist in Arbeit, und jetzt gewinne ich der Kaukasusfrage neue Seiten ab.“ 3. 9. 12: „Der Stoff zum gefesselten Riesen wächst andauernd; und ob es mir glückt, Ragnarök im September ganz abzuschließen, ist mir ungewiß; verschiedner neuer Kaukasusstoff und russische Fenriswölfe warten darauf, hineingearbeitet zu werden.“ 22. 12. 12: „Ich kämpfe immer noch mit Ragnarök. Aber der Riese im Kaukasus, der ein ganzes Opus geworden ist, ist jetzt fast fertig.“ 13. 6. 13: „Ragnarök ist jetzt im Druck.“ 1914 erschien Ragnarök II.

Schon während des Drucks wird der Plan der deutschen Ausgabe erwogen. 1. 8. 13: „Ein vollständiges Zusammenarbeiten der zwei Abteilungen beabsichtige ich nicht. Sie sollen jede für sich bestehen. I. Das altnordische Ragnarök (Kap. I—IV); II. Ursprung der Ragnarökvorstellungen (Kap. V—X).“ Es soll eine Einleitung zu dem Ganzen geschrieben werden; die Paragraphen über das gebundne Ungeheuer und die Schlange sollen kürzend geändert werden; die neue Literatur über die Völuspá muß hineingearbeitet werden. Aber diese Dinge wollen nicht gelingen oder werden gar nicht versucht. Nach den schönen Ergebnissen des ersten mythologischen Werks locken neue Aufgaben. Vorlesungen über die nordische Götterwelt, über die historischen Perioden der nordischen Religion wecken Olriks Forscherlust und nehmen seine Zeit in Anspruch. Er arbeitet an einer Eddamythologie, die zugleich in englischer Sprache bei einem amerikanischen Verleger erscheinen soll. Übungen über Methode der Sagenforschung bereiten ein systematisches Werk über den Gegenstand vor, das nun als erstes der nachgelassenen Werke erschienen ist: Nogle Grundsætninger for Sagnforskning (Einige Grundsätze der Sagenforschung). Noch zwei Wochen vor seinem Ende schreibt mir Olrik: „Ich habe nun einmal leider einen unauslöschlichen Hang zum Neuen; Thor, Asgard und Odin interessieren mich zurzeit mehr als das beste Ragnarök“; aber er verspricht die Durchsicht für den Sommer, den er nicht mehr erleben sollte.

Sein Bruder Museumsinspektor Jörgen Olrik, übersandte mir Axels verbessertes Exemplar von Ragnarök und das handschriftliche Material; beides jetzt durch das Testament im Besitz der Dansk Folkemindesamling. Es zeigte sich, daß die kürzenden Änderungen in den Paragraphen über Ungeheuer und Schlange vorgenommen waren. Die seit 1902 erschienenen Arbeiten über die Völuspà waren noch nicht herangezogen, ein Mangel, den ich natürlich nicht ersetzen konnte. Als Einleitung des Ganzen habe ich die Einleitung zu Ragnarök II vorangestellt und sie durch einige Sätze aus einem Entwurf zu dem oben erwähnten Vortrag über den gefesselten Riesen in Ragnarök ergänzt. Ich war bestrebt, treu zu übersetzen, habe kleine Versehen stillschweigend gebessert und die wenigen Nachträge eingefügt. Die zitierten Stellen habe ich verglichen, soweit mir das möglich war, und dabei natürlich das aus dem Deutschen Übersetzte durch die Originalstellen wiedergegeben. Die Mahābhārata-Stücke, die nach der veralteten französischen Übersetzung von Fauche mitgeteilt waren, war Prof. H. Lüders so gütig zu verbessern. Die Vereinigung wissenschaftlicher Verleger hat sich in schwerer Zeit des Buches mit dankenswertem Wagemut angenommen, ein deutscher Freund Olriks hat zu den Herstellungskosten beigesteuert. So liegt denn dies Meisterwerk der geistesgeschichtlichen Mythenforschung, das in dänischer Sprache auf einen kleinen Leserkreis beschränkt war, nun in einer der weiter verbreiteten Kultursprachen vor; möge es auf die mythologische Wissenschaft in und außerhalb Deutschlands anregend und befruchtend wirken!

Doch Olrik wollte sich nicht darauf beschränken, zu dem kleinen Kreise der Gelehrten zu reden. Er sah es als seine Pflicht an, die Ergebnisse der Wissenschaft auch seinem Volk und den Gebildeten der andern Nationen mitzuteilen. So hat er in zwei kleinen Sammlungen (Danske Folkeviser i Udvalg I. II) dänische Volkslieder in ursprünglicher Fassung hergestellt und mit Verständnis und Neigung weckenden Einleitungen begleitet. Die dänischen Heldensagen erzählte er in einem Volksbuch (Danske Heltesagn) zu Zeichnungen von Lorens Frölich, und er hoffte, noch vor Beendigung seines größeren Werks eine einbändige Dänische Heldensage zu schreiben, die auch in deutscher Sprache erscheinen sollte. Die Gesamtheit der Gebiete, die er durchforschte, führte er in anziehendem Überblick vor in „Nordisk Aandsliv i Vikingetid og tidlig Middelalder“, einem Buch, das als

„Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit" auch bei uns in Deutschland weit verbreitet und geschätzt ist.

So hoch wie als Gelehrter, stand Axel Olrik auch als Mensch. Wer diesem kraftvollen, edeln, nach allem Höchsten strebenden Manne näher getreten ist und seine zart sorgende Freundschaft erfahren hat, der wird seiner mit innerer Erhebung und trauernder Sehnsucht gedenken.

Wilhelm Ranisch.

Osnabrück, den 6. November 1922.

INHALTSVERZEICHNIS.

Seite

Vorwort des Übersetzers III
Einleitung 1
Erstes Kapitel. Das nordische Ragnarök: Aufgabe und Quellen. Naturmotive 5
§ 1. Problem des nordischen Ragnarök 5
§ 2. Die Quellen 7
§ 3. Der Fimbulwinter 15
§ 4. Die Erde sinkt ins Meer 22
§ 5. Die Sonne wird verschluckt 36
§ 6. Der Weltbrand 43
§ 7. Andre Naturmotive 46
Zweites Kapitel. Das nordische Ragnarök: Die Götterschlacht 51
§ 8. Der Begriff „Ragnarök" 51
§ 9. Der nordische Götterkampf 52
§ 10. Der keltische Götterkampf 59
§ 11. Die Gegner der Götter 68
§ 12. Das gebundne Ungeheuer 80
§ 13. Die Schlange 97
Drittes Kapitel. Das nordische Ragnarök: Die Erneuerung 104
§ 14. Erneuerung der Geschlechter 104
§ 15. Die Wiederaufrichtung 107
Viertes Kapitel. Nordisches Ragnarök: Völuspá. Ergebnisse 110
§ 16. Die Eigenart der Völuspá 110
§ 17. Die Schilderung von Ragnarök 113
§ 18. Quellen des Ragnarök in der Völuspá 125
§ 19. Altersschichten des nordischen Ragnarök 131
Fünftes Kapitel. Der gefesselte Riese im Kaukasus . . . 133
§ 20. Der gefesselte Riese: Einzelsagen nördlich vom Elbrus . 133
§ 21. Heldensagen südlich vom Elbrus 162
§ 22. Einzelsagen südlich vom Elbrus 179
§ 23. Armenische Heldensagen, Ardawazt und Mcher 193
§ 24. Die Amiranlegende 204
§ 25. Die Kette des Teufels wird zusammengeschmiedet . . 234
§ 26. Die Kette des Teufels wird zu Ostern erneuert 241
§ 27. Die Hexen feilen an der Kette 244
§ 28. Der Teufel wird durch List an die Kette gelegt . . . 248

Seite

§ 29. Der gebundne Prometheus 253
§ 30. Der gebundne Loki 269
§ 31. Der gefesselte Deddjal (Antichrist) 276
§ 32. Der Erdbebenriese. Rückblick 278

Sechstes Kapitel. Das gebundne Raubtier 291
§ 33. Die tatarischen Hunde im Berge 291
§ 34. Die estnischen Hunde im Berge 298
§ 35. Das eingesperrte Volk des Gog und Magog 303
§ 36. Der gefesselte Himmelshund in Rußland 309
§ 37. Garm und der Fenriswolf 311
§ 38. Rückblick auf das gebundne Raubtier. Der unterirdische Ochse bricht aus 319

Siebentes Kapitel. Die persischen Ragnarökvorstellungen 327
§ 39. Die Avestahymnen und ihre Lehre von der Erneuerung 327
§ 40. König Yima und der Großwinter 331
§ 41. Die Götterschlacht 337
§ 42. Der fallende Stern 339
§ 43. Keresāspa und die gebundne Schlange 345
§ 44. Persische Motive auf der Wanderung 355
§ 45. Die tatarischen Vorstellungen vom Weltuntergang . . . 363

Achtes Kapitel. Der Weltbrand 368
§ 46. Das indische „Zeitfeuer", die sieben Sonnen und die Schlange Śēṣa 368
§ 47. Der Weltbrand auf der Wanderung 375
§ 48. Der Weltbrand der Kelten 381
§ 49. Rückgang der Menschheit 385

Neuntes Kapitel. Untergang der Welt bei primitiven Völkern: Naturmotive 399
§ 50. Die primitiveren europäischen Völker: der Einsturz des Himmels 399
§ 51. Die Eskimos: Einsturz des Himmels, Kentern der Erde 405
§ 52. Andamanen: das Kentern der Erde 414
§ 53. Indianer: Hauptmotive Einsturz der Welt und Weltbrand 416

Zehntes Kapitel. Rückblick auf den Weltuntergang . . . 421
§ 54. Naturmotive 421
§ 55. Der Kampf der Menschen gegen Ragnarök 442
§ 56. Die Götter im Kampfe gegen Ragnarök 445
§ 57. Die Götter als Erreger von Ragnarök 454
§ 58. Erneuerung der Welt, im Nordischen und anderswo . 458

Anhang (zu S. 274). Goten und Tscherkessen im 4. Jahrh. n. Chr. 464

Register 478

EINLEITUNG.

Im Jahre 1902 gab ich unter dem Titel „Om Ragnarok" (in den Aarböger for nordisk oldkyndighed og historie 1902, auch als selbständiges Buch bei G. E. C. Gad) eine Untersuchung über das Ragnarök der Nordleute heraus, und die Studien, auf denen sie beruht, reichen noch einige Jahre weiter zurück. [Als eine Fortsetzung erschien im Jahre 1914 (in den Danske Studier 1913f., als selbständiges Buch bei G. E. C. Gad) „Om Ragnarok, anden Afdeling: Ragnarokforestillingernes udspring". Die vorliegende deutsche Übersetzung faßt die beiden genannten Bücher zusammen.]

Die Aufgabe, die mir vorschwebte, als ich mich der Frage zuerst zuwandte, war eine wesentlich quellenkritische. Im Gegensatz zu allen früheren Forschern — für die das „nordische Ragnarök" ein abgeschlossener Begriff war und die ganz einfach nach dem Ursprung desselben fragten — suchte ich aus den Quellen herauszulesen, welches darin die umlaufenden Vorstellungen waren und was darin die Auffassung einzelner Dichter war; ich sah nicht eine lange zusammengesetzte Handlung, sondern ich sah gewisse Einzel-Auftritte, die der Ausdruck waren für das, was das Altertum sich über das letzte Schicksal der Welt dachte; einigen Menschen des Altertums zeichnete sich das eine Bild ab, andern ein anderes: diese Bilder waren nach ihrer Art nicht eine Reihenfolge, sondern Varianten der gleichen Grundideen. Aber bei der Arbeit trat eine andre Seite immer stärker für mein Denken hervor: das Ragnarök der Nordleute war kein in sich abgeschlossenes Geistesphänomenen, starke geschichtliche Bande verknüpften es mit Vorstellungen gleicher Art bei andern Völkern; um es aus dem Grunde zu verstehn, mußte man die Gedanken der frühen Menschheit über die letzte Zeit der Welt auf der ganzen Erde verstehn — sowohl ihren Ursprung als den historischen und geographischen Zusammenhang in ihrem Wachstum. Aus einem nordischen Problem wurde es mir nach und nach ein allgemein menschliches.

Während meine erste Abhandlung sich als Ziel setzte, das nordische Ragnarök zu durchforschen und zu erklären, zuerst durch eine quellenkritische Untersuchung, dann durch eine Vergleichung mit verwandten Überlieferungen, welche die verschiednen Fäden andeutet, die in unserm nordischen Ragnarök zusammengetroffen sind — wurde es in der zweiten meine Aufgabe, einen allgemeinen Überblick zu schaffen über den Ursprung der volkstümlichen Ragnarökvorstellungen. Ein planmäßiges Durchsuchen der Gedankenwelt der niedern Völker würde sicher den Stoff vermehren können; doch scheint schon das hier Vorliegende hinreichend zu sein, um die verschiednen Motive voneinander zu trennen.

Mein Gegenstand sind die volkstümlichen Ragnarökvorstellungen in ihrer ganzen Ausbreitung bei der Menschheit. Ich verstehe hierunter die unmittelbaren Naturvorstellungen und die einfachen volksmythischen Vorstellungen, die alle eine große Katastrophe behandeln, welche die Menschheit und den Erdball am Schlusse des Zeitraums bedroht, den die Phantasie des Volkes überhaupt überschauen kann. Außerhalb meiner Untersuchungen stehn die weitergehenden ethischen und religiösen Ideen von den Zielen der Menschheit und den Umwälzungen, wodurch diese Ideale verwirklicht werden. Nur mehr im Vorbeigehn werde ich die eschatologischen Begriffe der höhern Religionen behandeln müssen, nämlich insoweit sie die einfachen Naturmotive und Volksmythen, mit denen ich es zu tun habe, enthalten oder streifen.

Ich habe mich frei zu halten gesucht von der dogmatischen Auffassung, die unter den Religionshistorikern recht verbreitet ist: daß die Vorstellung von einem Weltabschluß erst entstünde, wenn der Gedanke einer „jenseitigen" Vollkommenheit voll entwickelt ist; die Tatsachen ergeben eine Geschichte von Ragnarök, die außerhalb dieses Gedankenkreises liegt.

Das Wort „volksmythisch" brauche ich, um alles zu bezeichnen, was die Menschheit auf ihrer „mythischen Stufe" schafft. Im Gegensatz zu aller wissenschaftlichen oder religiösen Abstraktion umfaßt es die nur plastisch-anschaulichen Vorstellungen, wo die Handlung das ganze Tun und Wesen der Person ausdrückt. Volksmythisch ist z. B. die Furcht davor, daß ein eingesperrtes Ungeheuer ausbrechen und die Welt zerstören wird. Naturmythisch ist, im Gegensatz dazu, die Furcht davor, daß der Himmel einstürzen und dadurch alles zugrunde gehn wird. „Volksmythisch"

ist also ein Artbegriff; es ist zugleich, aber erst in zweiter Linie, eine historische Charakteristik: das Volksmythische ist die ältere Stufe, die abstrahierende Religion oder Naturbetrachtung ist die spätere.

Dies gilt bis zu einem gewissen Grade; es hat keine chronologische Geltung. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Gedanken der mehr entwickelten Religionen — in stärkerem oder schwächerem Grade — zu volksmythischen umgebildet werden, wenn sie zu einer Menschheit hinauswandern, die auf volksmythischer Stufe steht. Es findet sich z. B. eine christliche Volksmythologie, in der die Furcht davor, daß der Teufel loskommt, der Hauptpunkt in der Angst vor dem Gerichtstag ist. In solchen Fällen gibt die Volksüberlieferung kein historisches Zeugnis für den Ursprung oder die älteste Form der „Ragnarökvorstellungen"; sie gibt nur ein psychologisches Zeugnis dafür, wie eine kindliche Menschheit sich die Weltkatastrophe denkt. Oder sie gibt uns noch etwas mehr: sie zeigt, wie das einfache Bewußtsein die höhern religiösen Vorstellungen abschält und den Volksmythus zurückbehält.

Diesen psychologischen Gesichtspunkt der Untersuchung zugrunde zu legen, ist jedoch nicht angängig. Meine Methode ist diejenige gewesen, die bei der Untersuchung der Geschichte von Sagenstoffen allgemein gebräuchlich ist. Die Überlieferungen werden zusammengestellt, nicht nach einer abstrakten Idee, sondern nach den plastischen Zügen — den Vorstellungsbildern —, die sie überhaupt zu epischen Gebilden machen. Große Teile des Überlieferten haben sich zu Familien zusammenfügen lassen, deren größere oder geringere örtliche (bisweilen auch zeitliche) Ausbreitung sich feststellen läßt; die Kette kleiner gradweiser Verschiebungen wird nachgewiesen und in vielen Fällen ihr Zusammenhang mit der örtlichen Verpflanzung der Sage ins Licht gestellt. Es hat keine Schwierigkeit verursacht, die Ragnarökmythen nach denselben Prinzipien zusammenzustellen wie allen andern wandernden und wachsenden Sagenstoff; ja sie scheinen sogar den Charakter des wandernden Sagenstoffs in weit höherm Grade zu besitzen als viele Mythen, deren Auftreten von dem Gottesdienst oder andern Verhältnissen außerhalb der Sage so stark bedingt wird, daß ihrem innern Wachstum und freien Wandern enge Grenzen gesetzt werden.

Auf diesen allgemeinen Grundsätzen der Sagenforschung beruht meine ganze Arbeit. Nur wo ich am Schluß meiner Arbeit

„Resten“, d. h. historisch unerklärten Überlieferungen, zu denen uns die nah verwandten Seitenstücke fehlen, gegenüberstehe, da habe ich ein breiteres typencharakterisierendes Verfahren angewandt, doch immer so, daß dasjenige, dessen Entwicklung sich geschichtlich nachweisen ließ, als Norm für die Auffassung des Freistehenden diente. Wenn dies ganze Überlieferungsmaterial sich als Stufenfolgen darstellte in Entwicklungsreihen, die sich an verschiednen Orten und oft in verschiedner Richtung durchsetzten, so kommt das daher, daß der Stoff sich von selbst in solchen Perioden ordnete.

ERSTES KAPITEL.

DAS NORDISCHE RAGNARÖK: AUFGABE UND QUELLEN. NATURMOTIVE.

§ 1. *Problem des nordischen Ragnarök.*

Die Vorstellungen der Nordleute von Ragnarök, vom Untergang der Menschenwelt und der Götter, gehören zu den meist umstrittnen Problemen in der Mythenforschung der letzten Menschenalter. Auf der einen Seite stehn Forscher, welche meinen, diese Vorstellungen seien in der Vikingerzeit unter christlichem Einfluß entstanden. Auf der andern Seite stehn Forscher, die festhalten an der ältern Auffassung: Ragnarök sei eine uralte und nationale Vorstellung. Aber unter all diesen Forschern findet sich keiner, der eine zusammenhängende Behandlung von Ragnarök unternommen hätte; nur in kleinern Abhandlungen oder in Abschnitten einer größern Schrift sind sie auf einzelne der hergehörenden Probleme eingegangen. Ich will nun hier versuchen, das Problem der Entstehung von Ragnarök seiner Lösung ein Stück näher zu führen, indem ich die Aufmerksamkeit auf alle die verschiednen Seiten des Ragnarökgedankens richte.

Auch aus einem andern Grunde verlangt Ragnarök dringend eine neue und umfassende Untersuchung.

Nur eine einzige Quelle gibt einen die Vorgänge der Reihe nach erzählenden Bericht von dem, was in der letzten Zeit der Welt geschieht. Nämlich die Völuspá, jenes berühmte Gedicht, das nicht ohne Grund den Ehrenplatz an der Spitze der Lieder der ältern Edda erhalten hat. Alle, die über die nordische Mythologie geschrieben haben — von Snorri Sturluson bis auf unsre Tage —, haben die Schilderung dieses Gedichts von Ragnarök zugrunde gelegt; sie haben andre Quellen nur benutzt, um seine Schilderung auszufüllen oder zu bekräftigen. Dies ist der kürzeste Weg, um ein Bild von Ragnarök zu erhalten, und es ist nur natürlich, daß

man zuerst diesen Weg einschlug. Aber es muß nicht der einzige Weg sein, und es kann nicht der sicherste sein. Nehmen wir eine einzelne Quelle als Richtschnur, so binden wir uns damit an die Auffassung eines einzelnen Mannes. Im glücklichsten Falle teilt er uns den Ragnarökglauben mit, wie er zu einer gegebnen Zeit in einem einzelnen Kreise bestand. Aber es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Völuspá nicht einmal so viel gibt. Das Gedicht enthält eines einzelnen Dichters systematische Darstellung des ganzen Weltschicksals in seinem Zusammenhang. Und nun war dieser Dichter obendrein eine mächtige poetische Begabung. Gerade weil die Völuspá so großzügig, so inhaltsreich, so weitumfassend ist, muß sie an der Begrenzung des Subjektiven leiden. In Wirklichkeit wissen wir nicht, ob Ragnarök für das Bewußtsein der andern Nordleute ein System ausmachte, eine zusammenhängend fortschreitende Reihe von Begebenheiten, oder ob es nur einige lose Motive umfaßte, deren Zahl und Reihenfolge recht unbestimmt war.

All dies können wir nicht aus einer Quelle lernen. Wir müssen Zeugnisse haben von verschiednen Seiten, um zu der allgemeinen Auffassung jener Zeit zu gelangen. Und in Wirklichkeit findet sich ein glänzendes Material, das hierüber Licht verbreiten kann; merkwürdig ist es, daß bisher keiner Hand angelegt hat, um es auszunutzen. In den Götterliedern wimmelt es von Andeutungen, selbst in den Heldenliedern trifft man auf solche; die historischen Gedichte der Skalden vermehren die Zahl der Beweisstellen bei nicht wenigen Punkten; weitere Zeugnisse können hervorgezogen werden aus der bildenden Kunst des anbrechenden Mittelalters und aus spätern Schriften.

Wenn so ein neues Quellenmaterial gesammelt ist, gilt es — wenn möglich —, eine neue und eindringendere, weiterblickende Forschungsweise zu finden. Die Aufmerksamkeit muß sich sammeln auf alle die Auftritte oder Handlungsglieder, die von entscheidender Bedeutung für Ragnarök sind, diejenigen nämlich, die in wesentlichem Grade die Vernichtung (oder Erneuung) der Menschenwelt oder der Götter herbeiführen. Bei jedem Hauptmotiv muß untersucht werden, welche Voraussetzungen es in der nordischen Mythenwelt und in der nordischen Natur hat, sodann, ob es sich bei andern Völkern wiederfindet und wie weit ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Nordischen und dem Fremden festgestellt werden kann.

§ 2. *Die Quellen.*

Unter den Eddaliedern nehmen die Vafþrúðnismál eine bedeutende Stellung ein durch die zahlreichen Aufschlüsse über Ragnarök: die Ebene Vígríðr, wo Surt und die Asen kämpfen werden (V. 17), den Fimbulwinter, das Verschlucken der Sonne, die neuen Wohnungen der Asen, Odins Tod und Víðars Rache (V. 44 bis 53); hierher gehört vielleicht auch V. 54—55, was Odin Baldr ins Ohr sagte, und V. 39, daß Njörd *í aldar rǫk*, d. i. am Ende der Welt, heimkehren werde zu den Vanen. In Wirklichkeit macht dies eine ganze Schilderung von Ragnarök aus, die allerdings nicht in allen Punkten zu dem Bilde der Völuspá stimmt, aber — wie wir bald sehen werden — einen in sich selbst klaren und erschöpfenden Bericht darüber bildet, wie die Götter und die Menschen zugrunde gehn und wiedergeboren werden.

Die andern Eddalieder geben eine lange Reihe verstreuter Einzelbilder aus dem letzten Kampf der Götter und Riesen. Grímnismál V. 17 ist Víðar auf seine Vaterrache bedacht, V. 23 gehn die Einherjer, mit dem Wolfe zu streiten. Lokasenna 39 und 41 wartet der Wolf in Banden auf Ragnarök, 42 reiten *Múspells synir* über den Dunkelwald, 58 wird Odin vom Wolfe verschlungen. Vegtamskviða 14 reißt Loki sich los aus seinen Banden. Fáfnismál 14—15 der Kampf Surts und der Asen auf der Insel Óskópnir. Nur die späte Völuspá in skamma umfaßt ein weiteres Gebiet, folgt aber ganz den Spuren der ältern Völuspá: V. 42 die Störungen in der Natur, 44 Odins Kampf mit dem Wolfe und das Kommen des Mächtigen.

Die Skaldenlieder enthalten ein paar bestimmte Ragnarökmotive, die zum Teil von dem einen Dichter auf den andern sich vererben. Die Eiríksmál (c. 950) lassen Odin in Valhöll Krieger sammeln für den zukünftigen Kampf mit dem Wolfe, und der Dichter scheint auch Baldrs Wiederkehr zu kennen. Egil Skallagrimssons „Söhneverlust" (Sonatorrek) deutet in seinen Schlußversen zweimal auf Odins Kampf mit dem Wolfe (24 *ulfs of bági*; 25 *Tveggja bâga njǫrva nipt*); Eyvind skaldaspillir deutet in der vorletzten Strophe der Hákonarmál auf die Zeit hin, wo der Fenriswolf entkommt und über die Menschenwohnungen dahinfährt. Kormak, Arnor jarlaskald u. a. wissen davon, daß die Erde einmal ins Meer sinken wird.

Snorris Darstellung von Ragnarök in seiner Gylfaginning (Snorra Edda I 186—204; FJ 62—7) beruht wesentlich auf der

Völuspá; zugleich hat er Züge aus den andern bekannten Quellen eingeflochten. Bei einzelnen Punkten gibt er eine reichere Ausmalung, ohne doch eine neue Tatsache hinzuzufügen; nichts deutet hier darauf, daß er ein unbekanntes Lied zu seiner Verfügung gehabt hat, im Gegenteil, seine poetischen Quellen, die er sehr sorgsam anführt, sind dieselben Eddalieder, die wir kennen. Andrerseits kann man nicht leugnen, daß er an einzelnen Punkten ein Wissen zeigt, das ihm eigentümlich ist. Wenn die Völuspá erzählt, daß „Naglfar loskommt", fügt er hinzu: „Dieses Schiff ist aus den Nägeln toter Menschen gemacht; deshalb soll man wohl bedenken, daß, wenn jemand mit unbeschnittenen Nägeln stirbt, er das Material für das Schiff Naglfar sehr vermehrt." Diese Bemerkung hat er augenscheinlich aus dem Volksglauben seiner Landsleute geholt. Auch über den Fenriswolf hat er bestimmtere Aufschlüsse. „Der Fenriswolf läuft einher mit aufgesperrtem Rachen, der Oberkiefer rührt an den Himmel, während der Unterkiefer unten auf der Erde liegt." Und weiterhin, als der Wolf Odin verschluckt hat: „Da kommt Víðar hervor; er tritt mit dem einen Fuß auf den Unterkiefer des Wolfs; an dem Fuße hat er den Schuh, für den man gesammelt hat zu allen Zeiten, die Fellstreifen nämlich, die man an Zehe und Hacke aus dem Schuhleder schneidet; deshalb soll man die Streifen wegwerfen, wenn man den Asen helfen will; — mit seiner einen Hand greift er in den Oberkiefer des Wolfs, und so zerreißt er seinen Rachen; das wird der Tod des Wolfs." Auch diese Schilderung des Kampfs mit dem Wolfe stützt sich auf einen Volksglauben und enthält die mythische Erklärung eines religiösen Brauchs. Ferner hat Snorri einen ausführlicheren Bericht darüber, welche Götter und Riesen im Ragnarökkampfe gegen einander kämpfen. Ob das auf alte Tradition zurückgeht oder ob es nur auf einem Ausrechnen der naturgemäß zusammengehörenden Gegner beruht, können wir später erörtern. Sicher ist, daß Snorri in den allermeisten Fällen nicht eine Quelle ist, sondern ein Bearbeiter der bekannten Quellen, und daß er in wenigen einzelnen Punkten ein eignes Wissen zeigt, nämlich Prosaüberlieferungen, die sich an abergläubische Sitten anschließen.

Außerdem müssen wir auch zu den Quellen rechnen einzelne plastische Denkmäler aus der Vikingerzeit oder dem frühen Mittelalter. Das merkwürdigste von ihnen ist das Steinkreuz auf dem Kirchhof zu Gosforth in Nordengland, das vielleicht ins 9. Jahrh. zurückreicht. Aus dem 11. Jahrh., am ehesten aus

dessen letztem Teil, stammen die nordischen Grabsteine, mit oder ohne Runeninschrift, auf der Insel Man. Ein Denkmal in der Normandie ist aus der Mitte des 11. Jahrh.[1]).

Auf dem Gosforth-Kreuz sehen wir eine Darstellung von zweifellos christlicher Herkunft: Christus am Kreuz und den Krieger, der die Lanze in seine Seite stößt; die andern Bilder auf dem Stein entsprechen bekannten nordischen Mythen, oder es scheint jedenfalls am natürlichsten, ihre Deutung in dieser Richtung zu suchen. Höher hinauf an dem Steinpfeiler, ein Stück über der Kreuzigung, sieht man das Haupt eines Raubtiers, das seinen mächtigen Rachen gegen eine Menschengestalt öffnet; sie tritt mit dem einen Fuß in den Unterkiefer des Tiers, mit der einen Hand greift sie in den Oberkiefer, während sie in der andern Hand einen Stab oder einen Spieß führt; der Leib des Ungeheuers ist nicht dargestellt, sondern wird nur durch einige ornamentale Bandverschlingungen angedeutet (s. Fig. 1).

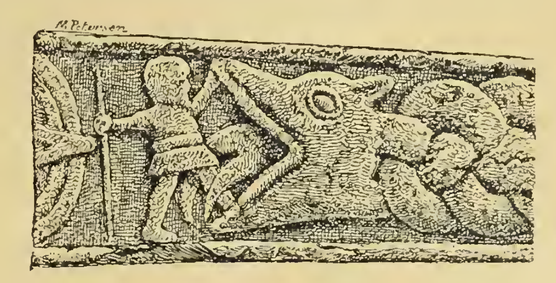


Fig. 1.

Von Kirk Andreas auf Man kennen wir einen christlichen Grabstein, der von einem Nordmann namens Thorvald errichtet ist; er trägt eine ähnliche Darstellung. Auf der rechten Seite des auf dem Steine ausgehaunen Kreuzes sehn wir „einen Mann, dessen einer Fuß in den Rachen eines Wolfs hinabreicht; mit seiner linken Hand greift er in den Oberkiefer des Wolfs. Vor dem Gesicht des Mannes und teilweise über seinem Haupte sehn wir ihm

1) Über die Gosforthkreuze sieh Stephens in Aarböger 1884, S. 12 bis 39. Über das Alter des großen Kreuzes äußert Bugge (Eddic poems S. LXIV), daß er nach Vergleichung mit den datierten irischen und schottischen Denkmälern es am ehesten ins 9. Jahrh. verlegen möchte. Sophus Müller, Nordische Altertumskunde 2, 279, hält es für jünger; vgl. seine Kennzeichen für die mit dem Jahre 900 beginnende jüngere Stilperiode (Aarb. 1880, 282). Über die Denkmäler auf Man s. Bugge Aarb. 1899, 250—58; Kermode, Catalogue of the Manx Crosses 1892; derselbe, Manx Crosses 1907; Abbildungen auch in Sagabook of the Wiking Club I (3. H. 1897; S. 363, Heimdal).

zugewandt einen großen Vogel, einen Raben oder Adler, der auf seiner rechten Schulter zu sitzen scheint. Der Mann hält in seiner rechten Hand einen Spieß, den er abwärts gegen die Vorderbeine des Wolfs stößt". (Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland XXIII, 336; Sophus Bugge, Aarb. 1899, 250; s. Fig. 2).

Dieses letzte Bild wird von den Forschern als Odin aufgefaßt, der in Ragnarök vom Fenriswolf verschluckt wird; dagegen wird das Gosforthkreuz als eine Darstellung von Víðar aufgefaßt, der den Rachen des Wolfs auseinanderreißt. In Wirklichkeit müssen die zwei Bilder eins und dasselbe bedeuten. Die Stellung mit dem einen Fuß im Rachen des Tiers und mit der einen Hand an seinem Oberkiefer ist so eigentümlich, daß sie nicht zufällig bei mehreren Gelegenheiten hervorgebracht wird; dazu kommt noch obendrein ein Spieß (oder Stab), der mit der andern Hand geführt wird, ohne irgendeine entscheidende Rolle zu spielen. Die Ähnlichkeit ist so groß, daß beide Bilder nicht nur Darstellungen der gleichen Sage sind, sondern daß vermutlich eine Art künstlerischer Verwandtschaft zwischen ihnen besteht[1]). Das Bild muß in beiden Fällen Víðar darstellen, der den Rachen des Wolfs auseinanderreißt. Der Spieß würde demnach nicht ein Odins-Attribut sein, sondern den Träger nur ganz allgemein als Krieger bezeichnen[2]).



Fig. 2.

1) Selbstverständlich kann zwischen diesen nach Fundort und Alter ungleichen Denkmälern nicht von einer unmittelbaren Nachahmung die Rede sein. Doch ist der Unterschied auf den ersten Blick größer, als er sich bei näherer Prüfung erweist. Jedes von ihnen hat auf seine Weise die Aufgabe gelöst, mit dem Bilde einen langgestreckten Raum zu füllen, der aufrecht gestellt ist. Das Gosforthkreuz hat die Gruppe horizontal gestellt und dadurch eine zweckmäßige Bildfläche erhalten; das Mankreuz hat die für das Auge natürliche vertikale Stellung der Figuren beibehalten, sie aber infolgedessen übereinander anbringen müssen.

2) Man kann nicht Gewicht darauf legen, daß die Völuspá Víðar mit einem Schwerte kämpfen läßt; denn dieses Gedicht kennt auch nicht die Vorstellung, daß er den Rachen des Wolfs zerreißt.

Der Raubvogel neben seinem Haupt auf dem jüngern Bilde soll vielleicht Odins Raben bezeichnen, der hier — gleich nach seines Herrn Fall — seinem jungen Rächer folgt, oder er ist vielleicht nur ein symbolischer Ausdruck für den Sieg[1]).

In der Normandie, in der Klosterkirche Saint-Georges in Bocherville, die im Jahre 1050 aufgeführt ist, findet sich ein Kapitäl, auf dem man eine Männergestalt mit einem Drachen kämpfen sieht; sie ist nackt, stark bärtig und führt als Waffe einen Hammer in der rechten Hand (s. Aarb. 1884, S. 42). Das Bild läßt sich — wenn die Zeichnung richtig ist — nur auffassen als Thor, der mit der Midgardschlange kämpft. Und da das Bild in keiner Weise auf den Mythus von Thors Fischfang hinweist, muß es den Ragnarökkampf darstellen.

Möglicherweise haben wir auch eine Ragnarökdarstellung auf dem Runenstein von Bride auf Man: „Wir sehn einen unbekleideten Mann in seinen besten Jahren, er hat einen kurzen Bart,

1) [Zusatz A. O.'s: Über das Alter des Manschen Runensteins (Kirk Andreas, Manx Crosses Nr. 102) herrscht Einigkeit insofern, als alle einig sind, ihn zu der ältern Gruppe der Runensteine auf Man zu zählen, ob man ihn nun nach Form und Bedeutung der Runen betrachtet (Brate in Fornvännen 1907, S. 86ff.) oder nach der Art der Ornamentik (H. Schetelig in Opuscula archaeologica Montelio dicata 1913, S. 401); aber seine Entstehung wird von Brate 1000—1050, von Schetelig dagegen c. 940 angesetzt.

Hinsichtlich des Inhalts der Darstellung glaube ich jetzt, daß man nicht ohne weiteres die übliche Deutung verwerfen darf, daß darauf Odin im Kampf mit dem Wolfe dargestellt ist, denn diese entspricht in hohem Grade dem unmittelbaren Eindruck des Bildes. Andrerseits läßt sich die Figur nicht von dem Krieger des Gosforthkreuzes trennen: 1. sie hält die Hand in den Oberkiefer des Untiers, 2. sie führt einen Spieß frei in der andern Hand, 3. sie tritt in den Rachen des Tiers. Sie können dann beide auf das gleiche plastische Vorbild zurückgehn, das am besten vom Gosforthbild als dem einfachern repräsentiert wird und dann sicher ursprünglich auf Víðar und den Wolf sich bezieht. Einen Wechsel in der Auffassung des traditionellen plastischen Motivs kennen wir auch sonst aus der Vikingerzeit: der englische Wieland wird zu einem nordischen Regin umgebildet; sieh Schück, Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria 1, 180f.]

Eine dritte Darstellung des gleichen Motivs („Vidar, Odin's son, rending the jaws of the Wolf") soll sich in Drainie in Lancashire finden. Aber die betreffende Abhandlung (von Dr. H. C. March in Transactions of the Lanc. and Cheshire Ant. Society, XI) ist mir nicht zugänglich gewesen, sondern nur ein kurzer Hinweis im Sagabook of the Wiking Club 1897, S. 363.

um seine Lenden geht ein Band oder Gürtel, der sich vorn auf seinem Leibe kreuzt. Links von ihm ist eine Schlange dargestellt, deren Kopf höher hinaufreicht als der des Mannes. Sie ist in Seilwindungen ausgeführt und reicht so weit hinunter wie der Mann, ist aber unten links in mehreren Windungen zusammengerollt. Der Mann erhebt seinen einen Arm gegen den Kopf der Schlange, als wolle er sie treffen oder zurückdrücken. Hier ist gewiß der Gott Thor dargestellt." (Sophus Bugge in Aarb. 1899, S. 257.) „Wir sehn ihn mit einem Gürtel um den Leib — seinem Stärkegürtel *Megingjarðar*. Neben ihm ist eine Schlange, nämlich die Midgardschlange, und er hat einen Hammer in der Hand." (Alex. Bugge, Vikingerne 1, 203f.) Dies Denkmal kenne ich nur aus der Beschreibung, nicht aus einer Abbildung.

Auf einem Runenstein von Jurby auf Man sieht man einen hornblasenden Krieger mit einem Schwert, der gewiß richtig als Heimdal aufgefaßt wird; vielleicht haben die Erklärer auch recht, wenn sie meinen, er blase zum Beginn von Ragnarök. (Sophus Bugge in Aarb. 1899, S. 250f.; Alex. Bugge, Vikingerne 1, 204; vgl. unten § 17).

Auf dem Gosforth-Stein sieht man zugleich einige Bilder, die in entfernterem Verhältnis zu Ragnarök stehn. Auf der westlichen Seite des Kreuzes (also als Gegenstück zur Kreuzigung) sieht man einige Szenen mit mehr nordischem Charakter. Über die unterste von ihnen herrscht kein Zweifel. Die dreifach gebundne Gestalt ist Loki; die Frau, die bei ihm steht und die Schale emporhält, ist Sigyn; eine Schlange windet sich über ihnen[1]). In der obersten Szene sieht man das gleiche Ungeheuer, das auf der andern Seite des Steins mit Víðar kämpft: das Raubtierhaupt mit aufgesperrtem Rachen und dahinter die ornamentalen Bandverschlingungen, die seinen Leib vertreten; vor dem Ungeheuer steht ein Mann, der seinen Spieß in den aufgesperrten Rachen des Tiers stellt, so daß das eine Ende im Oberkiefer steht, das andre im Unterkiefer; mit der andern (nach der entgegengesetzten Seite gewandten) Hand hält er ein Trinkhorn. Obwohl das Bild etwas unklar geworden ist, weil der Steinmetz aus Rücksicht auf das Dekorative das Ungeheuer doppelt dargestellt hat, kann es kaum eine andre Szene vorstellen als jene, wo nach dem nordischen Bericht die Asen ein Schwert in den Rachen des Fenriswolfs setzten,

1) S. die Abbildung in P. Herrmann, Nordische Mythologie, S. 413.

um ihn unschädlich zu machen, und in einer serbischen Legende wird von Christus erzählt, daß er seinen Spieß in den Rachen des Teufels pflanzte mit der Spitze gegen den Oberkiefer, dem untern Ende gegen den Unterkiefer[1]) (s. Fig. 3).

Alle diese bildlichen Darstellungen von Ragnarök machen eine Gruppe für sich aus. Sie gehören den vor kurzem getauften Stämmen, aber nicht den Heiden selbst zu. Wenn die letztern nicht den Untergang der Götter darstellen, sondern Mythen aus ihrem Leben (vgl. die Bilder in Olaf Pás Halle und auf dem Schilde Bragis des Alten), geschieht das wohl aus religiöser Scheu davor, die große Katastrophe innerhalb der Umgebungen des täglichen



Fig. 3.

Lebens vorzuführen. Die christlichen Denkmäler bevorzugen dagegen alle Szenen, wo die Götter als Sieger über die gefährlichsten Ungeheuer dastehn: Thors Kampf mit der Midgardschlange, den

1) Mehrere Sagenerzählungen der gleichen Art werden in § 12 erwähnt werden. — Man kann, wie ich meine, mit desto besserm Grunde Sophus Bugges Auffassung des Gosforthkreuzes beitreten, weil eine kindliche Kunst oft Figuren wiederholt, um den Raum füllen zu können. So kann ich einen keltischen Leichenstein aus Schottland mit einer Darstellung des Sündenfalls anführen: aus Rücksicht auf die Symmetrie ist die Schlange hier zweimal abgebildet (Joseph Anderson, Scotland in early Christian times, 2nd series, 1881, S. 160—61). Übrigens kann man mit einigem Grunde fragen, ob es wirklich die Absicht des Steinmetzen gewesen ist, daß die Rachen der Ungeheuer und der Mann eine Darstellung

gebundnen Loki, den Fenriswolf mit dem Spieß im Munde oder mit dem von dem siegenden Víðar auseinandergerissenen Rachen. Das gemeinsame Bindeglied zwischen ihnen — vielleicht einige der jüngsten, die Denkmäler auf Man, ausgenommen — scheint dies gewesen zu sein, daß sie als Symbole für den Sieg Christi über den Bösen dienen können[1]).

Die Bilder führen uns nicht irgendein neues Wissen zu — allenfalls den Zweifel, ob der Fenriswolf gebunden liegt mit einem Schwert oder mit einem Spieß im Rachen — und meine nachfolgende Untersuchung würde kaum in einem einzigen Punkte zu andern Resultaten führen, wenn wir diese Quellen nicht hätten. Aber sie haben doch einen Wert, indem sie die Ausbreitung und die Häufigkeit gewisser typischer Auftritte zeigen.

Eine weitere Gruppe von Quellen haben wir in dem neuern Volksglauben aus den nordischen Ländern. Er enthält nicht

---

ausmachen sollten; es könnte vielleicht zufällig sein und aus Platzmangel zu erklären, daß sein Spieß zwischen die Kiefer des Tiers geraten ist. Aber diese Vermutung kommt mir unwahrscheinlich vor. Alle die andern Figurengruppen haben epischen Inhalt (Loki und Sigyn, Víðar, die Kreuzigung). Der Typus des Ungeheuers ist ganz derselbe wie bei Víðars Feind auf der andern Seite des Steinpfeilers; dies spricht dagegen, daß wir hier eine allgemeine ornamentale Tierfigur haben. Daß der Mann nicht nach dem Rachen des Ungeheuers schaut (wie „Víðar“ es tut), findet wohl seine Erklärung darin, daß das Bild nicht den Augenblick darstellen soll, wo der Götterheld seinen Spieß hineinstößt, sondern zeigen soll, daß sein Spieß in dem Rachen des Ungeheuers festsitzt. Das Horn in seiner Hand ist wohl ein persönliches Attribut; die Stellung, in der er es hält, bleibt gleich unverständlich, ob er nun etwas mit dem Tiere zu tun hat oder nicht.

1) Eine andre Auffassung findet man bei Sophus Müller (Nordische Altertumskunde 2, 279): die kirchlichen Bilder aus der Helden- und Göttersage enthalten nichts Religiöses, sondern nur „anziehende und liebe alte Erzählungen“ vom Götter- und Heldenleben. In diesem Falle müßte man doch erwarten, die Heldensagen, als die am wenigsten Ärgernis erregenden, am frühsten zu treffen. Aber die Göttermythen erhalten zuerst Zutritt zu Grabkreuzen (und Kirchen), und zwar ein bestimmter kleiner Kreis von Göttermythen; nur auf den späten Runensteinen der Insel Man sind Heldensagen mit eingemischt. Diese junge und örtlich begrenzte Gruppe enthält allerdings die „lieben alten Erzählungen“ in einer bunten Mischung, die jetzt oft schwer zu deuten ist. (Möglicherweise nähert sie sich sogar ein wenig einer „Zusammenschmelzung“ heidnischer und christlicher Vorstellungen; Sophus Bugge Aarb. 1899, 260—61). Für die vorliegende Arbeit bleibt jedoch dieser Streit über die Gesamtauffassung ohne Bedeutung, da diese Denkmäler hier nur als Zeugnisse für das Dasein der einzelnen Erzählungen benutzt werden sollen.

Auftritte aus dem Götterkampfe, aber reiche Beiträge zur Geschichte der Naturmotive nebst vielen Zügen, die von der einen oder andern Seite auf die mythischen Vorstellungen Licht werfen. Nähere Rechenschaft hierüber wird jedoch erst später gegeben werden, wenn wir die Motive nach den ältern und klareren Überlieferungen betrachtet haben.

Gegen ein einzelnes der erwähnten Denkmäler sind Einwendungen von Sophus Bugge erhoben worden (Home of the Eddic poems, S. LXV). Zwei der Bilder auf dem Gosforth-Kreuze (Fig. 1 und 3) sollen nicht Víðar und Odin gegenüber dem Fenriswolfe darstellen, sondern Christus als Sieger über den Teufel. Ich meine, daß diese Auffassung hinreichender Stützpunkte ermangelt. Wir kennen keine einzige bildliche oder schriftliche Darstellung, nach der Christus in den aufgesperrten Rachen des Teufels getreten sein und in seinen Oberkiefer gegriffen haben sollte; dagegen entspricht diese Stellung überzeugend genau der Erzählung des nordischen Mythus. Für die zweite Darstellung (der Spieß im Rachen des Ungeheuers) kennen wir auch keinen bildlichen Beleg auf einem christlichen Denkmal; und die literarische Quelle, auf die man sich beruft, — eine serbische Volkslegende — ist von zweifelhaftem Alter und zweifelhafter Beweiskraft (vgl. unten § 12 über die mit dem Fenriswolf verwandten Mythenvorstellungen). Hierzu kommt die Ausstattung der Gestalt mit dem Spieß in der einen Hand und dem Trinkhorn in der andern, die weit eher auf heidnischen als auf christlichen Ursprung deutet. Zugleich muß man sich erinnern, daß wir auf den Gosforth-Kreuzen selbst Darstellungen haben, über deren heidnischen Ursprung sich kein Zweifel erhoben hat: Loki und Sigyn auf dem größern Kreuz, Thors Fischfang auf dem kleinern (S. Müller, Nordische Altert. 2, 279; Bugge, Home of the Eddic poems S. LXXVII; Aarb. 1899, 262). Man kann auch keinerlei Gewicht auf den Einwand legen, daß ein Christ nicht einen heidnischen Gott als Sieger darstellen würde. Alle Bilder auf den Gosforth-Kreuzen stellen ja die Götter als Sieger über die Riesen dar; und gerade deshalb ließen sie sich allegorisch auf einem christlichen Denkmal anwenden.

§ 3. *Der Fimbulwinter.*

Die erste nordische Mythologie, Snorri Sturlusons „Gylfaginning“, läßt die Erde von einer Reihe aufeinander folgender Naturverheerungen heimgesucht werden und nennt als erste von ihnen den Fimbulwinter (Großwinter), „drei Winter hintereinander ohne Sommer dazwischen“ — erklärt Snorri. Diese Auffassung findet sich wieder bei spätern Mythologen, auch bei den neusten; aber sie ist in den Quellen nicht begründet.

Den einzigen quellenmäßigen Aufschluß erhalten wir in Vafþrúðnismál 44—45. Hier wird gefragt: „Welche Menschen leben, wenn der mächtige Fimbulwinter zu Ende geht unter den Men-

schen?“ Und die Antwort lautet: Líf und Leifthrasir bergen sich im Holze Hoddmímis, Morgentau haben sie zur Nahrung, von ihnen werden [neue] Geschlechter erzeugt.“ Hier ist der Fimbulwinter ganz anders aufgefaßt; er ist selbst die Vernichtung des Menschengeschlechtes, während nur ein einzelnes Menschenpaar, das allein ausgenommen und auf übernatürliche Weise erhalten wird, übrig bleibt als ein Keim, aus dem neue Geschlechter erzeugt werden.

Der Versuch, den die Mythologen machen, den Fimbulwinter in die Ragnarökschilderung der Völuspá einzupassen, ist in Wirklichkeit eine Störung der ganzen Naturdarstellung in diesem Gedicht. Es kennt „Windzeit und Wolfszeit“; es kommen darin Sommer mit Dunkel und mit Unwetter vor; das Meer trägt das Schiff der Unholde ans Land, die Schlange wälzt sich durch die Wogen, und endlich verschlingt das Meer die verwüstete und vom Feuer zermürbte Erde, — all das ist mit einer Anschaulichkeit gemalt, über die der verfügt, der mit Meer und Sturm vertraut ist. Aber die Vorstellungen von Winter, Schnee oder Kälte mischen sich nicht in die Bilder vom Weltuntergang. Die ganze Naturanschauung des Dichters ist gebunden an ein Insel- oder Küstenklima im nordwestlichen Europa.

Ebensowenig geht es an, die Hauptzüge des Ragnarök in der Völuspá in die Rahmen der Vafþrúðnismál einzufügen. Das Menschenpaar in Hoddmímis Holz ist gegen den Winter geschützt; aber gegen einen Weltbrand oder ein Ertrinken der Welt wird das Gehölz nur von geringem Nutzen sein. Es ist offenbar, daß der Dichter der Vafþrúðnismál sich etwas derartiges auch nicht gedacht hat. Das Menschenpaar Líf und Leifthrasir wird ja dargestellt als die Begründer neuer Geschlechter ganz parallel mit der Tochter der Sonne, die „nach dem Tode der Götter“ auf den Wegen ihrer Mutter reitet, und mit den Göttersöhnen — Víðar und Váli, Móði und Magni —, die nach dem Untergange die Wohnungen der Götter wieder aufbauen. Also ist der Fimbulwinter selbst der Höhepunkt der Verheerung, soweit sie die Menschenwelt betrifft; der Ausdruck „wenn der Fimbulwinter zu Ende geht“ wird von der Menschenwelt ganz ebenso gebraucht, wie es von der Erneuung der Götterwelt heißt: „wenn Surts Lohe erlischt“. Der Fimbulwinter ist nicht eine Einleitung oder ein untergeordnetes Glied; er ist Ragnarök selbst, der Abschluß selbst, für das Menschengeschlecht.

Wir müssen also mit der altgewohnten Vorstellung von einer gemeinsamen nordischen Ragnaröklehre brechen, in der jeder Zug seinen bestimmten Platz hat. Statt dessen treffen wir in den Quellen zwei entgegengesetzte Darstellungen; die eine ist ans Meer gebunden und fürchtet dessen Macht (Völuspá und sonst; sie ist bisweilen verknüpft mit einem Weltbrand); die andre läßt die Erde in einem ungeheuren Winter zugrunde gehn.

Es ist von selbst klar, daß der Mythus vom Fimbulwinter gebunden ist an Gegenden mit einem harten Winter, der das Dasein der Menschen bedroht. Aber auch der Dichter der Vafþrúðnismál gibt einen merkwürdigen Beleg dafür, daß er in einer solchen Natur zu Hause ist; er sieht es als die größte Seltenheit an, daß ein Fluß nicht zufriert (V. 16), und er stellt auch den Frost als den Anfang der ganzen Weltgestaltung hin: als die eiskalten Tropfen vom Meere der Élivágar in der Kälte erstarrten, bildete sich die erste Gestalt, der Stammvater Aurgelmir.

Der Gedanke vom Untergang des Lebens in der Kälte findet sich sonst nicht in dem uns erhaltnen alten Schrifttum des Nordens; und für Isländer war ja auch kein Grund vorhanden, auf dieses Motiv besondres Gewicht zu legen. Dagegen kennt man anderswo im Norden eine Urzeit, wo die Kälte herrschte. Dänische Chroniken nennen König Snjo als einen vormaligen Herrscher in Dänemark, der das Volk knechtete und drückte. Die Sage ist allerdings in historischer Richtung rationalisiert worden; aber schon der Name des Königs Snjo (d. i. Schnee) und der Mangel einer innern Verknüpfung mit den Heldensagen verrät seine mythische Herkunft[1]). Es besteht eine innere Harmonie zwischen diesen Sagen, von denen die eine Ragnarök nach dem Siege der Riesen als einen Fimbulwinter über der Erde brüten läßt, während die andre in ferner Urzeit den Schneekönig das Volk bedrücken läßt. Und das ist kein Wunder; die Sagen von der fernen Entstehungszeit und der fernen Zukunft werden ja so oft aus der gleichen Sehnsucht und der gleichen Furcht geboren.

Der Winter lag von Zeit zu Zeit drückend hart über den alten Nordleuten. Der älteste Bericht von einem Mißjahr findet sich in einer Vīsa Eyvind Skaldaspillirs: „Es schneit auf der Erde mitten im Sommer; wie die Lappen haben wir die Ziegen ein-

1) Vgl. mein Buch Sakses oldhistorie II 261 ff.

stallen müssen"[1]). Aus noch früherer Zeit haben wir den Bericht des Geschichtschreibers Prokop vom Mittwinterfest der Bewohner von Thule (de bello Gothico II 15): 40 Tage lang war die Sonne nicht sichtbar, aber wenn 35 Tage vergangen waren, sandten sie Späher auf die Berggipfel, um nach der Sonne auszuschaun, und sobald diese eine Spur von ihr entdeckt hatten, begann man zu jubeln und Gelage zu veranstalten. Wir können aus dem Bericht entnehmen, mit welcher Sehnsucht man der Sonne und dem Frühling entgegensah. Wenn man mit so großem Eifer sogar in ganz gewöhnlichen Zeitläuften nach Spuren vom Siege des Lichts und der Wärme forschte, mit wie viel größerer Unruhe mußte man nicht dann danach spähen, wenn die Kälte länger als sonst auf dem Lande lastete, wenn Viehsterben und Menschensterben von Tag zu Tag drohender als unheimliche Folgen in Aussicht standen! Da entstand die Angst vor einem ewigen, einem alles verschlingenden Winter. Man darf nicht den Gedankengang jener Zeit nach den Verhältnissen unsrer Zeiten in strengen Wintern messen. Es ist bequemer geworden, Lebensmittel für die Notleidenden zu schaffen; der häufigere Verkehr erleichtert das Gemüt, entfernt das Grauen der Einsamkeit; aber vor allem besitzen wir eine Vertrautheit mit dem gleichartigen Gange der Natur, die die Menschen auf einer ältern Entwicklungsstufe nicht kennen. Wie der altindische Priester in seinem Hymnus vor Sonnenaufgang fragt: „Ob wohl auch heute die Sonne aufgehn wird?" muß der überstrenge Winter die Frage hervorrufen: Wird auch diesmal der Winter dem warmen Sommer weichen, oder sollte der Winter die Macht an sich gerissen haben? So hat auch Prokop die Sache richtig aufgefaßt: „Nach meiner Meinung kommt das daher, daß diese Inselbewohner, selbst wenn es jedes Jahr eintrifft, doch fürchten, daß die Sonne einmal ganz ausbleiben wird."

Der Glaube an einen Fimbulwinter kann nicht nach dem Norden geführt sein auf den gewöhnlichen Kulturwegen von Süden her,

1) Norsk-islandske Skjaldedigtning I A 74, B 65, Heimskringla (ed. F. Jónsson I 253), Harald gráfelds saga k. 16 (aus dem südlichen Helgeland um 970). Vgl. folgende Schilderung aus dem Jahre 1867: „Längs der Küste nördlich von Trondhjem lag der Schnee noch am 29. Mai bis hinab an die Meeresküste . . . Infolge des späten Frühlings war die Viehnot im Jahr 1867 entsetzlich, besonders weiter ins Land hinein . . . Man erzählte, daß sie (die Renntiere) zu Hunderten umkamen, ferner daß die Kälber infolge der Schneemenge und der Kälte zu Tode froren, gleich nachdem sie geboren waren" (Friis, En sommer i Finmarken S. 1—2).

aus den Mittelmeerländern. Er findet sich weder in den christlichen noch in den nichtchristlichen Traditionen dieser Länder; und er konnte sich seiner Natur nach dort nicht finden. Dieser Umstand war von untergeordneter Bedeutung, solange man — mit Snorri Sturluson — den Fimbulwinter als einen vorübergehenden Auftritt in dem großen Weltdrama betrachtete; er erhält eine tiefere Bedeutung, nachdem die Quellen uns gelehrt haben, daß der Fimbulwinter das Auslöschen des Menschengeschlechts selbst, das Menschen-Ragnarök selbst ist. Wir stehn einem Gedankengange gegenüber, der unter rauhen nördlichen Himmelsstrichen geboren ist, der sich nur erhält, wo die Natur den gleichen Hintergrund bietet (die Szenerie der Vafþrúðnismál), und der allein, in sich abgeschlossen dasteht, ohne sich mit Naturvorstellungen oder Mythenzügen, die anderswo hingehören, zu vermischen.

Diese Naturgebundenheit bezeichnet ihn jedoch keineswegs als eine Schöpfung des Nordens. Bei einem so fernen Volk wie den alten Persern der Avesta-Zeit tritt ein Mythus auf, der in auffallendem Maße unserm nordischen Mythus entspricht. Der Schöpfer Ahuramazda redet zum Hirtengotte Yima von dem furchtbaren Winter, der über die ganze körperliche Welt hereinbrechen wird, mit entsetzlichem Frost und mit Schnee, der sich eine Meile hoch über die höchsten Berge legt, einem Winter, in dem alles Lebendige, Wildes und Zahmes, aussterben muß; und er fordert ihn auf, eine Vara (eine Burg oder Viehhürde) zu bauen zum Schutz für die Menschen und zum Schirm für die Viehherden und dort Samen von allen Lebewesen zu verwahren. Und Yima baut die Vara, wie ein Töpfer den Lehm formt mit seiner Hand, und bringt Samen hinein von Schafen und von Ochsen, von Menschen, von Hunden und von Vögeln, Samen für zwei der größten und schönsten Wesen von jeder dieser Arten, und ebenso Samen von Bäumen und Früchten und vom Feuer, damit all das unvergänglich dort verwahrt werde so lange, als die Menschen in der Vara blieben. Zug für Zug erinnert hier an den nordischen Mythus: der ungeheure Winter, das Menschenpaar als Stammeltern für ein neues Menschengeschlecht; für den Wald tritt als Verwahrungsort eine Burg oder ein Gehege ein, eine Art Garten, umgeben von Erdwällen oder Erdwänden; hierin hält sie ein göttliches Wesen vor der Todeskälte des Winters verborgen[1]).

1) Vgl. Söderblom, La vie future d'après le mazdéisme (Paris 1901) S. 169—96.

Auch in weit nähern Gegenden kann man einen Überrest oder den Keim von einem solchen Großwinter finden. In Deutschland trifft man ihn in der Oberpfalz, d. i. im nordöstlichen Teil von Bayern, den Gebirgsgegenden zwischen den Ausläufern des Fichtelgebirgs und des Böhmerwaldes [1]). Im Volksglauben dieser Gegenden ist natürlich die christliche Lehre vom Weltbrand das wesentliche Motiv, und die Lehre von der künftigen Kältezeit ist an die zweite Stelle gerückt; sie wird als eine Einleitung zu dem eigentlichen Weltuntergang betrachtet und mit Zügen der sittlichen Auflösung und ähnlichem vermischt. In wunderlicher Weise sind die zwei entgegengesetzten Auffassungen — die christliche und die nichtchristliche — durcheinander geworfen. Einerseits heißt es, daß das Feuer im Innern der Erde immer höher gegen die Oberfläche heraufsteigt, daß es das Herannahen des Untergangs verkündet, wenn die Körnerfrucht um 4—6 Wochen früher reift denn sonst, wenn das Wasser in den Seen abnimmt und häufig Waldbrände auftreten. Andrerseits kommt das Weltende, „wenn statt des Sommers lauterer Winter ist", „wenn lange Winter und kurze Sommer einander folgen"; „wenn die Welt wird alt, werden die Sommer kalt", sagte ein altes Mütterchen, „es werden keine Sommer mehr, nur Sommerln".

Dies sind Vorstellungen von der letzten Zeit der Welt, die ganz für ein Bergland mit strengem Inlandsklima passen, — und die in deutlichem Gegensatz zu jeder christlichen Verkündigung stehn. Aber aus derselben Gegend haben wir noch eine andre Überlieferung, die vielleicht dem nordischen Mythus noch näher steht. Da, wo die Landstraße von Vohenstrauß nach Wernberg mit steilem Abfall nach beiden Seiten am Bergrücken entlang läuft,

---

1) Schönwerth, Aus der Oberpfalz, Sitten und Sagen III (1859) 329—33 und über „den kalten Baum" S. 339ff. Es finden sich allerdings in Schönwerths Sammlungen zweifelhafte Überlieferungen, ein vereinzelter Göttermythus literarischer Herkunft und einige märchenhafte Erzählungen, die vielleicht volkstümlich, aber jedenfalls nicht alt sind. Andrerseits muß der weit überwiegende Teil der Sammlung echt sein. Sie ist sorgfältiger als viele gleichzeitige Arbeiten in der Bezeichnung der Heimat der Sagen, und mehrere der seltensten Überlieferungen wurden mir bekräftigt durch andre weit abliegende Quellen. Aus Vorsicht habe ich jedoch Schönwerths Sammlungen nur noch für einen Zusatz zu dem Beweis für die Ausbreitung eines Motivs gebraucht, den ich nach andern Quellen geführt habe (vgl. den Schluß des nächsten Paragraphen).

steht ein einsamer Baum gleich links vom Wege. Es ist eine „Steinlinde“, 80 Fuß hoch; ihre Krone beugt sich über ein Wasserloch, das dem Baume Nahrung gibt; in dem Stamme ist eine Nische ausgefault, groß genug, um mehrere Menschen aufzunehmen. Hier weht der Wind Tag und Nacht, Sommer und Winter, in kalten Strömen, und deshalb nennt man die Stelle „beim kalten Baum“. Es heißt, daß dieser „kalte Baum“ oder „der Baum, den niemand kennt“ von Sibylla gepflanzt ist, und sie hat prophezeit, daß, wenn einst sein Ast stark genug sein wird, um einen geharnischten Reiter mitsamt dem Rosse zu tragen, zwei Heere aus Ost und West sich hier treffen und ihren Kampf bis Mitternacht fortsetzen werden; da wird so viel Blut fließen, daß es die Mühle unten im Tal treibt; aber von den Pferden der Türken, die liegen bleiben und faulen, wird eine solche Pest entstehn, daß alles Volk und Vieh hinstirbt. Dann wird ein Hirt weither gezogen kommen und in dem Baume Wohnung nehmen; seine Nachkommen werden das Land wieder bevölkern und in Frieden und Wohlstand leben. Diese Sage enthält zwei ganz verschiedne Motive, die Schlacht gegen die Türken und den Aufenthalt des Hirten im Baume. Das eine von ihnen, die letzte Schlacht vor dem Ende der Welt, ist ein weit ausgebreitetes Sagenmotiv, und man kann sein kräftiges Wachstum im letzten Teile des Mittelalters verfolgen. Der Hirt im Baume tritt sonst nie mit der letzten Schlacht zusammen auf und muß als Sagenmotiv eine andre Herkunft haben. Auch als Handlung hängen sie nur schwach zusammen. Die Erzählung vom Hirten ist der verbreiteten Sage vom schwarzen Tode angepaßt: ein fremder Jüngling findet auf seiner Wanderung die einzige überlebende Frau, er verheiratet sich mit ihr, und sie werden Stammeltern der jetzigen Bevölkerung der Gegend. Aber dabei bleibt ganz unerklärlich, weshalb der Hirt im Baume Wohnung nimmt; denn die Volksüberlieferung hat sich ihn wohl nicht als ein Luftsanatorium gegen die Bazillen gedacht. Die Sage hat augenscheinlich den rechten Grund dafür vergessen, nämlich daß er sich in dem Baume verborgen hält. Auch der Gedanke, daß die Bevölkerung nicht durch die Schlacht, sondern durch die von den Leichen hervorgerufene Pest ausgerottet wird, ist ein verhältnismäßig moderner Gedanke. Von mehreren Seiten kommt man so zu dem Resultat, daß der Hirt im Baume nicht ursprünglich mit der letzten Schlacht zusammengehört, sondern eine eigne Weissagung ist darüber, wie das Menschengeschlecht am Ende

der Welt ausstirbt und ein neues Geschlecht aus den zurückbleibenden Keimen entsteht. Es fehlt uns nur der Beginn dieser Sage; welcherlei Vernichtung knüpfte sich an die Prophezeiung zu einer Zeit, wo sie noch nichts mit der letzten Schlacht zu tun hatte? Die Antwort hierauf können wir in dem eignen Sagenstoff der Gegend finden: der anhaltende Winter am Weltende ist es, der das Land entvölkert.

Die Sagenform, die wir dann als die oberpfälzische erhalten, ist die folgende: Während die Welt alt wird, werden die Winter kälter und die Sommer kürzer, zuletzt gibt es nur Winter statt der Sommer, und die ganze Bevölkerung stirbt aus; vermutlich soll man sich auch denken, daß alle Täler und Dörfer im Schnee begraben werden. Nur ein Hirt hält sich verborgen in der Höhlung drinnen im ,,kalten Baume" oben auf dem Bergrücken, und als die Unglückszeit vorüber ist, wird er Stammvater eines neuen Menschengeschlechts[1]). Da erkennt man Stück für Stück den nordischen Mythus wieder: den Fimbulwinter, das gerettete Menschenpaar Líf und Leifthrasir und ,,Hoddmímis Holz", dem hier die Höhlung im Baume entspricht. Es war kein Wunder, daß ,,der kalte Baum" eine solche Mythenvorstellung an sich zog; hier fand sich ja mitten in dem rauhen und verheerenden Winde eine geschützte Freistatt. Zugleich legt man dem Baum übernatürliche Art bei; so wie er dasteht, allein auf dem wilden Bergrücken, muß er übernatürliche Lebenskraft besitzen, und diese Lebenskraft muß er auf seltsame Weise demjenigen, dem er Obdach gewährt, mitteilen können, gleich dem Morgentau in Hoddmímis Gehölz, durch den das Menschenpaar am Leben erhalten wird[2]).

§ 4. *Die Erde sinkt ins Meer.*

Die Vernichtung der Erde durch ein Versinken ins Meer ist nicht, wie der Fimbulwinter, auf eine einzelne Quelle eingeschränkt. Es ist im Gegenteil die bekannteste Form des Weltuntergangs in den auf Island erhaltnen Quellen.

Die Völuspá malt dies im allerletzten Vers ihrer Ragnarökschilderung aus: ,,Die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins

1) Selbstverständlich muß der Hirt auch seine Gattin gehabt haben, die Stammutter des neuen Geschlechts werden sollte. Vermutlich ist es Einwirkung der verbreiteten Sage vom schwarzen Tod, wenn es nur heißt, daß der Hirt weither kam.

2) Vgl. unten § 40 und § 54, 6.

Meer, es fallen vom Himmel die klaren Sterne; Feuer und Rauch rasen zusammen, und die Lohe spielt zum Himmel empor.“ Hier ist das Versinken der Erde ins Meer nahe daran, in Schatten zu treten vor der prachtvollen Schilderung des Weltbrandes; aber in der Auffassung der Völuspá von dem ganzen Weltenlauf hat es einen wesentlichen Platz. Das Gedicht stellt in einer seiner ersten Strophen dar, wie die Menschenwelt geschaffen wird, als die am frühsten erzeugten Asen, die Burssöhne, die Lande aus dem Meer erheben; dem entspricht es dann, daß die Erde, wenn die Götter sie nicht mehr an ihrem Platz festhalten, ins Meer versinkt; und wiederum kommt die Erneuung, als die Erde aus dem Meere auftaucht, „zum zweiten Male, von neuem grünend“. Hier haben wir — viel deutlicher als beim Fimbulwinter — eine durchgeführte Lehre von der Entstehung der Welt und ihrem Untergang, und zwar aufgebaut auf einer Naturauffassung des Meers als des ewig gewaltigen und der Erde als der schwachen und vergänglichen.

Ebenso bemerkenswert ist es, daß diese Lehre uns in mehreren Skaldengedichten begegnet, die nicht mythischen Inhalt haben, sondern die flüchtigen Gedanken des wirklichen Lebens erfassen. Mitten im 10. Jahrh. (gewiß in seinem Todesjahr 967) sprach der Isländer Kormak einen Vers über seine Liebe zu Steingerd:

heitask hellur fljóta
hvatt sem korn á vatni
(enn emk auðspǫng ungri
óþekkr), en bjǫð sökkva,
fœrask fjǫll en stóru
frǽg í djúpan ægi,
áðr jafnfǫgr tróða
alin verði Steingerði.

„Steine werden so leicht wie Korn auf dem Wasser schwimmen, die Erde wird versinken, die herrlichen großen Felsen hinabgleiten in die tiefe See, — bevor ein so schönes Mädchen wie Steingerd geboren wird“.[1]) Außer dem Versinken der Erde enthält der Vers ein selbständiges Motiv in den gleitenden Felsstücken, worüber unten mehr.

1) F. Jónsson, Norsk-isl. skjaldedigtning I A 87, B 79; Kormakssaga ed. Möbius S. 61; Bugge Aarb. 1889, 6. Statt *heitaz* in der Hdschr. liest Bugge: *heitar* (*hellur*), d. i. die beim Weltbrande durchglühten Klippenstücke.

Als Torfinn, der mächtige Jarl der Orkneys, gestorben war (1064), wurde er von Arnor jarlaskald durch eine Gedächtnisdrāpa geehrt, die jenen prachtvollen Schlußvers enthält, einen Nachklang von der Schilderung der Völuspá:

Bjǫrt verðr sól at sortna,
sökkr fold í lǫg dökkvan,
brestr erfiði Eystra,
allr brunar sjár með fjǫllum.

„Die helle Sonne wird schwarz werden, die Erde versinken ins dunkle Meer, die schwere Last Eystris (der Himmel) wird bersten, das ganze Meer hinaufströmen an den Felsen, — bevor ein solcher Jarl auf den Inseln geboren werden wird."[1]) Derselbe Gedanke hat eine einfachere Form am Schluß von Snorri Sturlusons Háttatal (1222): „eher wird die felsgestützte Erde ins Meer fallen, als der Ruhm des Königs schwindet" (*falli fyrr fold í ægi steini studd en stillis lof*).

Offenbar sind diese Skaldenlieder von geringerm Interesse. Sie sind vielleicht alle jünger als die Völuspá; Arnors Gedicht gibt nur eine Wiederholung der Ausdrücke jener Dichtung und dasjenige Kormaks vielleicht auch. Aber gerade deshalb ist es von großer Bedeutung, daß das Bild der Völuspá vom Untergange in ihnen geändert ist; der Weltbrand, der den Dichter des Lieds von der Seherin am stärksten anzieht, tritt ganz zurück (nur Kormak hat vielleicht eine schwache Andeutung), und die Vorstellung von der Vernichtung der Welt sammelt sich in dem einen Gedanken, daß die Erde ins Meer sinkt.

Dieser Gedanke läßt sich auch außerhalb der alten norrönen Literatur über den ganzen Norden verfolgen. Es müssen hier einige dänische Volkssagen aus unsern Tagen hervorgezogen werden. Der Bauer Nis Callesen auf Lerskov bei Aabenraa hat in den fünfziger Jahren des 18. Jahrh. eine bemerkenswerte Sammlung der Überlieferungen seines Heimatorts hergestellt; eine der Sagen lautet: „Man erzählt, daß die ganze Welt durch Feuer vergehn wird außer unserm Lande, das durch Wasser vergehn wird. Da wird ein Ochse hineinschwimmen durch eins der Schallöcher am Kirchturm zu Hellevad, und dann wird die ganze Welt vernichtet." Hier wird die Vorstellung von einem

1) Flateyjarbók II 422, Norsk-isl. Skjalded. I A 348, B 321; vgl. F. Jónsson, Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie I 624.

Untergang durch Wasser mit bemerkenswertem Trotz gegenüber der christlichen Lehre festgehalten, die tausend Jahre hindurch die Vernichtung durch Feuer verkündet hat. Alles, was man der letztern hier einräumt, ist, daß ihre Aussage für andre Länder paßt, aber nicht für unser Land. Sonst ist es in den Sagen der ganzen Welt vom Gerichtstag allgemein üblich, daß das einzelne Land und die ganze Erde zusammengeworfen werden; so besagt eine jütische Weissagung, daß, wenn dies oder jenes Zeichen geschieht, „die Welt oder jedenfalls Dänemark vergehn wird". Der Zusammenhang unsrer Sage mit dem Untergang der Welt tritt auch in einer zweiten Aufzeichnung hervor, welche die Pfarrersfrau Anna Ludvigsen an der Westküste Südjütlands in der Gegend nördlich von Tondern vorgenommen hat: „Wenn ein roter Ochse herbeischwimmt und durch die Schallöcher am Kirchturm zu Nörrelygum hineinblickt, dann wird die Welt vergehn."[1]) Eine dritte Aufzeichnung hat E. T. Kristensen später von Volkshochschulhörern aus den Gegenden des Limfjords erhalten: „Es wird eine Zeit kommen, wo das Wasser so hoch steht, daß eine Kuh durch eine Schallöffnung an dem Kirchturm zu Haasum hineinschwimmen wird." Hier enthält die Überlieferung durchaus nichts über die Beschaffenheit dieser Zukunft, außer dem, was in der Begebenheit selbst liegt: wenn die hochliegende Kirche von Haasum an der westlichen Küste von Salling vom Meere überspült wird, ist kaum noch viel menschliches Leben übrig in dem Teile der Welt, den der Sagenerzähler kennt. Wir haben andre Fälle, wo man sich des Zusammenhangs mit dem Untergang der Welt klar bewußt ist. Im südlichen Vendsyssel wird von der Kirche zu Birsted erzählt, daß dort ein Dornbusch auf dem Kirchhof wachsen wird, und wenn er so groß ist, daß eine Elster darin ihr Nest baut, „dann wird die Nordsee mit ungestümer Kraft eindringen und bis zu den Schallöchern der Kirche in Birsted reichen; wenn das geschehn ist, wird die Welt vergehn". Die Kirche von Birsted liegt auf einem Hügel, der über das flache Land umher emporragt (105 Fuß

1) Auch E. T. Kristensens ungedruckte Dänische Sagen (in der Dansk Folkemindesamling) haben die Weissagung der Sybille von einer großen Springflut, bei der ein „roter ertrunkner Ochse" durch die Schallöcher in der Kirche von Sogn sogn (= Nörrelygum) hineingespült wird. In Toftlund sogn habe ich die Weissagung der Sybille gehört, daß ein Pferd (?) durch die Schallöffnungen der Kirche von Toftlund hereinkommen wird; andre sagten jedoch, daß das Meer bis zu der (hochliegenden) Kirche in Höjerup hinaufreichen würde.

hoch), so daß dieser Punkt im Umkreis vieler Meilen am höchsten und am weitesten sichtbar ist; obwohl er zwei Meilen vom Meere entfernt liegt, ist er ein Seezeichen. „Wenn das Wasser zu den Schallöffnungen hineinfließt" besagt da wie gewöhnlich, daß das Weltende kommt, wenn das Land ins Meer gesunken ist. Auch von der Kirche zu Lyngby in der Mitte der Westküste von Vendsyssel heißt es, daß, wenn sie „ins Meer sinkt", die Welt vergehn wird[1]).

Diese dänische Sage gibt uns den Gedanken, daß „die Erde ins Meer sinkt", nicht in abstrakter Form, sondern dem Vorstellungskreis des gemeinen Volkes angepaßt: man nennt einen einzelnen hochliegenden Punkt, der vom Meere verschluckt werden wird; und um alles in anschaulichen Zügen auszudrücken, setzt man für das Meer selbst das Tier ein, das auf ihm herbeigeschwommen kommt zum Schalloch des Kirchturms. Dieser Ochse oder „rote Ochse" scheint nicht ein gewöhnliches Tier zu sein, da er über die ungeheure Meeresfläche geschwommen kommt; er muß dem Meere selbst angehören. Also eine alte mythische Vorstellung, zu der man die Sage von dem Stier vergleichen mag, der aus dem Meere kam und mit den Hörnern ein Sandtreiben erregte. Dieser mythische Zug und die plastische Sagenform selbst deuten auf hohes Alter, wenn er uns auch von Ragnarök nichts andres mitteilt als eben den Gedanken, daß das Land ins Meer sinkt.

Alle diese Quellen, neue und alte, sind von Interesse als örtliche Zeugnisse. Die drei Skaldengedichte sind von Isländern verfaßt, dasjenige Arnors ist wohl zunächst für einen Zuhörerkreis aus Bewohnern der Orkneys berechnet. Die Völuspá ist auf einer Insel oder an einem Strande innerhalb des milden Klimas des Golfstroms gedichtet. Die dänischen Sagen gehören Jütland zu, besonders den Gegenden, die nicht weit von der Nordsee abliegen. Die Vorstellung, daß das Land ins Meer sinkt, tritt auf an den Küsten des nordeuropäischen Ozeans, wie der Fimbulwinter allein innerhalb des rauhen Klimas der Vafþrúðnismál vorkam. Dieser Zusammenhang mit dem Meere ist durch die Natur gegeben. Nur bei einem Volke, das die Gewalt des Meeres kennt und vor ihr zittert, konnte dies Motiv als das entscheidende beim Weltuntergange festgehalten werden.

---

1) Jens Kamps Handschrift „Folketro" (Dansk Folkemindesamling 1906, 42). Über die Kirche zu Birsted: Grundtvig, Gamle Minder I 134 (vgl. E. T. Kristensen, Danske Sagn III 380 Nr. 1926 (1925); Jyske folkeminder VIII 386 Nr. 701).

Es ist klar, daß, wenn eine solche Natur dauernd die Möglichkeit gibt für die Erhaltung dieses Glaubens, sie in noch weit höherm Grade eine Vorbedingung sein muß für dessen Entstehung. Und es ist ebenfalls klar, daß nicht alle Küstengegenden des Nordens in gleich starkem Maße die Ahnung eines zukünftigen Untergangs erwecken. Demjenigen, der im Berglande wohnt, auf der „felsgestützten Erde", um Snorri Sturlusons Ausdruck zu brauchen, bringt das Meer nicht die dauernde Mahnung und Vorahnung des Untergangs. Aber an der offnen Küste, wo die Sturmflut sich hereinwälzen kann und wo das Meer sich oft Jahr für Jahr vorwärtsfrißt, da wird stets die Frage geweckt, was das endliche Resultat dieser furchtbaren Kraft sein wird.

Hier bieten die Volkssagen aus allen Gegenden des Nordens der Forschung einen bemerkenswerten Stoff dar.

Denn alle diese örtlichen Aussagen von einer zukünftigen Vernichtung sind die unmittelbaren Folgen der Furcht und der Ahnung, daß die Heimstätten dieser Menschen einmal im Meere untergehn werden. Von diesen Einzeleindrücken aus muß sich später, bei weiterm Nachdenken, die Vorstellung vom Weltuntergang in einer Wasserflut gebildet haben.

Der Teil des Nordens, wo die örtlichen Prophezeiungen am reichsten auftreten, ist — wie man nach den Naturverhältnissen erwarten kann — Dänemark. Sie verteilen sich über die ganze Küste von Jütland entlang der Nordsee, von Vendsyssel und Ty bis Südjütland, wie auch landeinwärts den Limfjord entlang. Auf einzelnen Inselchen hat man ähnliche Prophezeiungen: Sejrö wird an einem Weihnachtsabend versinken, und Glænö wird im Wasser zugrunde gehn und nach ihm die Kirche von Ödsted (d. i. der nächste Teil von Seeland). Von Kopenhagen und vielen andern Handelsstädten am Wasser heißt es, daß sie einmal versinken werden; aber diese Vorstellung gehört vielleicht weniger hierher, weil öfter erzählt wird, daß eine Sau kommen und eine Wasserader aufwühlen wird, so daß die Stadt weggespült werden wird[1]. Doch am merkwürdigsten ist die jütische Sagenreihe: hier kann man lernen, wie der Natureindruck sich zur Sage formt. Am dichtesten finden wir diese Sagen an der Westseite von Ty; hier an der Limfjordmündung sind ja die Verödungen des Meers

---

1) Die Inseln: E. T. Kristensen, Danske Sagn III 373 (93—94); Thiele, Folkesagn II 21. Die Städte: Kristensen III 295 (1448—1450) Thiele I 163.

am größten. Es ist weit und breit bekannt, daß man einmal wird Dorsche fangen können auf dem Kirchhof von St. Töger in Vestervig, alles Land westlich und nördlich davon wird überschwemmt werden, und der Aasebakke wird Strandhügel werden; aber fast jedes Kirchspiel dortherum hat seine besondre Prophezeiung: in Nörhaa heißt es, daß die Wiege des Müllers von Aarup einmal bei Lægind stranden wird; in Hurup sollen die Ashöje einmal Dünen werden; im Kirchspiel Gettrup werden Kriegsschiffe in den Sumpf Gykær hineinsegeln können; Agger wird verschwinden und das Wasser in den Taabel-See einbrechen; auf Tyholm heißt es, daß man auf der Flovlevstraße wird Dorsche fangen können[1]). Von den Gegenden weiter südlich, Jütlands Westküste entlang, ist nur die an der Mündung des Limfjord reich an örtlich begrenzten Volkssagen: man wird Dorsche fangen auf dem Markt von Lemvig und ebenso in den Romme dover (den Hügeln des Dorfes Rom), die Berge bei Toftum sollen Dünen werden. Aber am bekanntesten ist doch „Sebælles" Prophezeiung, daß man Dorsche fangen wird zwischen den hohen Sir-Lyngbergen oder in den Bergen von Krunderup, ungefähr drei Meilen von der Nordsee entfernt. Etwas weiter südwärts heißt es allgemein, daß man Dorsche fangen werde auf den Sandhöhen von Torsted, einem Hügelzug auf der Grenze der Binnenlandsheide. Von der Kirche zu Lyne heißt es, daß sie einmal Strandkirche werden wird, und dasselbe wird behauptet von den Kirchen zu Horne und Skad. Es wird also alles Land zwischen dem Ringkjöbingfjord und Ribe im Meere untergehn. An der Westküste Südjütlands heißt es, daß der Wetterhahn von der Kirche zu Brön einmal am Dröverwalde stranden werde. Von der friesischen Bevölkerung etwas weiter südwärts an derselben Küste haben wir ähnliche Sagen. In der Mitte des 16. Jahrh. hat ein gewisser Prediger Meyer in Lindholm die in der Gegend bekannten Weissagungen aufgezeichnet, die unter dem Namen Frau Hertjes gingen. „Anno 1400 is een frauwens persohn in Wiedingharde gewesen, mit nahmen Hertje." Zuletzt unter ihren Weissagungen — die meisten handeln von der zukünftigen Verderbnis und Verarmung— finden sich folgende zwei: „Desbüll und Risum werden untergehn in dem salzigen Wasser, und ein Prediger wird genug sein, um die ganze

1) Weissagungen aus Ty: Danske sagn I 341—44 (Nr. 370, 373, 374, 380, 393); Kristensen, Efterslæt 201 (4, 6, 8); J. Kamp, Folkeminder 34 (46).

Marsch zu versorgen; wie die Kirche zu Lindholm die erste gewesen ist, wird sie auch die letzte sein"; und „zuletzt werden all diese Länder im Wasser untergehn, und der Schiffer wird zu seinem Steuermann sagen: nimm dich in acht vor dem Holmesand" (d. i. dem Meeresgrund bei Lindholm)[1]).

Man sieht, wie dicht die Sagenmasse sich über die ganze Küstenstrecke verteilt, die den Angriffen der Nordsee ausgesetzt ist. Man wird auch beachten, daß die am weitesten gehenden Vorstellungen von einer zukünftigen Vernichtung sich nicht auf den Strichen finden, die am meisten heimgesucht sind; hier hält die nahe Gefahr die Aufmerksamkeit bei der nächsten Zukunft fest. Weit am Limfjord entlang und landeinwärts in Südjütland, ganz hinüber nach der Ostseite, trifft man hingegen die vollentwickelten Sagen, daß das ganze Land am Ende der Welt ins Meer sinken wird. Es scheint, als ob zunächst starke Natureindrücke und dann ein etwas fernerstehender Kreis von Menschen, der sie bearbeiten kann, vorhanden sein müssen, damit der allgemeine Gedanke der Weltvernichtung sich recht entfalten kann. — Plötzlich eintretende unheilvolle Naturereignisse können den alten Überlieferungen neues Leben einblasen. Wenn die Sagen Südjütlands das deutlichste Bewußtsein von einem Untergang des Landes oder der Welt haben, liegt das vielleicht an der großen Sturmflut des Jahres 1634 und den andern schweren Überschwemmungen.

Von den andern nordischen Ländern hat nur Island einen ähnlichen Volksglauben. Dieser tritt am frühsten auf unter den sogenannten Prophezeiungen des Jon Krukk. In ganz Europa hat man Prophezeiungen von einer düstern Zukunft, die Personen aus dem Schlusse des Mittelalters zugeschrieben werden, z. B. der eben erwähnten friesischen Frau Hertje. Auf Island tragen solche Aussagen den Namen Jon Krukks. Seine Weissagungen sollen entstanden sein in den Jahren 1514—23, sie wurden aufgezeichnet ca. 1640. Außer vielen örtlichen Unglücksfällen treffen wir hier die Prophezeiung, daß das Südland ins Meer sinken wird,

1) Hertjes Prophezeiungen sind gedruckt in Heimreich, Nordfresische Chronik, herausgegeben von Falck II (1819) S. 341—2; Auszug bei Müllenhoff, Sagen aus Schleswig-Holstein, S. 248. Ähnliches in Ane Thomsens Prophezeiungen aus der Töndergegend (Thiele, Danske Folkesagn IV 23). — Auch Sydfalster wird untergehn bis Ligbro zwischen Væggerlöse und Höjet (Dansk Folkemindesamling 1906, 49, 66).

während das Nordland sich immer höher erhebt; und diese Prophezeiung hat sich unter seinem Namen bis ins 19. Jahrh. erhalten[1]). In der neusten Zeit, seit dem großen Erdbeben von 1896, hat diese Prophezeiung sich mit erneuter Kraft ausgebreitet. Von Bezirk zu Bezirk lief in all den heimgesuchten Gegenden das Gerücht, daß eine Weissagerin bei Eyrarbakki eine ganze Reihe von Gegenden namhaft gemacht haben sollte, die in der nächsten Neujahrsnacht oder am Heiligedreikönigstage ins Meer sinken würden; und das Gerücht begegnete einem andern ähnlichen, welches von Osten kam, daß ein Mann, der mehr verstand als sein Vaterunser, gesagt habe, das ganze Land werde in der nächsten Neujahrsnacht versinken. Selbst wenn man an diese Sagen nicht geradezu glaubte, vermehrten sie doch die Unruhe und Angst bei all diesen eingeschüchterten Menschen; unzählige fanden keinen Schlaf in der gefürchteten Nacht, aber alle waren sie in dieser ganzen Zeit schreckhafter und furchtsamer als sonst. So lautet die merkwürdige Schilderung von Augenzeugen, die dem Geologen Dr. Thoroddsen mitgeteilt wurde (Jarðskjálftar á Íslandi, 1899, S. 155—6). Wir sehn hier — in etwas andrer Form —, wie sehr die Naturverhältnisse das Wachsen dieser Vorstellungen bedingen.

Wir wenden uns nun von den Nordleuten zu dem merkwürdigsten unter den alten Völkern Westeuropas, den Kelten. Erst in den letzten Jahren ist man darauf aufmerksam geworden, daß dieser Volksstamm Vorstellungen vom Weltuntergang gehabt hat, die auffallend an die der alten Nordleute erinnern. Der nachfolgende Bericht beruht zum Teil auf einer kleinen Abhandlung von H. Gaidoz „La cosmologie celtique“ in der Zeitschrift für celtische Philologie I (1897) S. 27.

Das allerälteste Zeugnis von diesen Vorstellungen verdanken wir dem Sohne des Heerführers Ptolemaeos Lägos, der Erinnerungen aus den Kriegszügen seines Herrn, Alexanders des Großen, aufzeichnete; die Schrift selbst ist verloren, aber der Geograph Strabon hat uns daraus folgende kleine Erzählung als ein Beispiel für die bündige Einfalt der Barbaren in der Rede aufbewahrt. Der junge König Alexander war siegreich in die Donaugegenden vorgedrungen, als Sendboten von den Kelten am adriatischen Meere erschienen und ihn um seine Freundschaft baten. Am

1) Árnason, Íslenzkar Þjóðsögur I 438; Krukksspá útg. Jón Borgfirðingur, Reykjavík 1884, S. 29.

Abend beim Gelage nahm Alexander reichlich viel Wein zu sich und fragte prahlend, wen von allen sie am meisten fürchteten. Da antworteten die Kelten, daß sie nichts fürchteten, außer daß der Himmel einstürze[1]).

Bei den westlichen Kelten, den Galliern in Frankreich, kennen wir den Weltuntergang in noch bestimmterer Form. Auch hier ist Strabon unser Gewährsmann, und ich gebe seine Mitteilung im Zusammenhang wieder: „Bei allen Galliern", sagt er, „werden drei Stände vorzüglich geehrt: die Barden, die Vaten und die Druiden. Die Barden sind Sänger und Dichter, die Vaten Opferpriester und Naturkundige, die Druiden aber beschäftigen sich außer mit der Naturwissenschaft auch mit der Sittenlehre. Die Gallier betrachten sie als die gerechtesten Menschen und übertragen ihnen die Entscheidung bei öffentlichen oder privaten Streitigkeiten . . . Wenn die Freigebigkeit des Volks gegen sie ihnen eine große Einnahme gebracht hat, glaubt man, daß die Ernte entsprechend reich werden wird. Diese und die andern [die Vaten und Barden] glauben an die Unvergänglichkeit der Seele und der Welt, daß aber doch dereinst Feuer und Wasser die Oberhand gewinnen werden." So schreibt Strabon im Jahre 19 n. Chr. Geb., noch in der Glanzzeit des gallischen Priesterstandes, der ja wenige Jahre nachher durch die Verfolgung des Kaisers Tiberius einen harten Stoß erlitt[2]).

In der altirischen Literatur findet sich ein merkwürdiges Werk, dessen Weissagungen bisher kaum die verdiente Beachtung gefunden haben. Es ist das sogenannte „Gespräch zwischen den zwei Gelehrten" (*Agallamh en dá Shuadh*); es ist für die Literatur der Iren etwas Ähnliches wie Snorris „Edda" in der isländischen. In der Form eines Wissens-Wettstreits zweier Dichter der alten Heldenzeit gibt es vielerlei Auskunft über alte Dichtkunst und Zauberkunst, endlich auch über die zukünftigen Schicksale Irlands. Die älteste Handschrift des Werks ist das Leinsterbuch von ca. 1150. Außerdem wird es im Glossar Kormaks zitiert, das

1) Strabon, Geographica Buch VII, 3, 8.

2) Strabon, Geographica Buch IV, 4, 4: *ἀφθάρτους δὲ λέγουσι καὶ οὗτοι καὶ [οἱ] ἄλλοι τὰς ψυχὰς καὶ τὸν κόσμον, ἐπικρατήσειν δέ ποτε καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ.* Ich lese mit dem Herausgeber Koray *οἱ ἄλλοι*, da es der Darstellung Strabons und allem, was wir sonst von den keltischen Vaten (Wahrsagern) wissen, widersprechen würde, wenn die Druiden allein dieses Wissen von der Natur besäßen.

nach seiner eignen Angabe ca. 900 entstanden ist, aber jedenfalls einzelne etwas spätere Partien enthält. Die Weissagungen selbst haben augenscheinlich ihre Gestalt in der Vikingerzeit erhalten: Kurz vor dem Ende der Zeiten wird ein Viehsterben sein in der ganzen Welt; die Heiden werden Erin verheeren, so daß Geburt und Reichtum niemandem mehr helfen werden; die Könige werden zu Landstreichern werden, die Edlinge werden erniedrigt und die niedrig Gebornen erhöht werden, die Meister der Töne zu Gauklern sich wandeln; die Kirchen werden das Eigentum der weltlichen Herrn werden und die Schüler ihre Erzieher im Alter nicht mehr unterstützen. Es wird ein Volkssterben kommen, Unwetter und unregelmäßige Jahreszeiten; die große Heimsuchung durch Feuer wird am St. Johannesfest kommen; sie wird zwei Drittel von den Menschen der ganzen Welt töten, der Rest wird dadurch erhalten werden, daß ein Drittel des Feuers in den Wald oder ins Meer fällt. Dann werden die Fremden in die Bucht von Dublin kommen, und das ungeheure Schiff Roth-Rámhach („das rudernde Rad") wird an der Klippe Cnámhchoill stranden; da werden die Fremden getötet werden samt ihren sächsischen Weibern, welche Kinder zeugen mit ihrem eignen Vater. Da werden Erins sieben Hauptstädte öde werden, und endlich wird — sieben Jahre vor dem Tag des Gerichts — das Meer ganz Erin verschlucken[1]).

Dieser letzte Gedanke von dem schließlichen Untergang des Landes und Volks im Meere ist dem Christentum ganz fremd. Es ist ein volkstümlich heidnischer Gedanke, — wenn man will: die alte Lehre der Druiden; die Form, in welcher er in christlicher Zeit hervortritt, ist die gleiche, die wir bereits aus dänischem Volksglauben kennen, daß nämlich die übrige Welt durch Feuer, „unser Land aber durch Wasser untergehn wird". Der alte Gedanke ist aufs Altenteil gesetzt, indem er auf „sieben Jahre" vor dem Gerichtstag verlegt wurde, wie der Fimbulwinter in Snorris Darstellung zu einer einleitenden Zerstörung herabsank und wie man überall in der Welt — von Indien und der Mongolei bis zu den Stoikern und allerlei neuerm Volksglauben — die verschiednen Naturprinzipien der Zerstörung versöhnt, indem man einigen eine mehr untergeordnete Stellung gibt. Ein weiteres Zeugnis

1) O'Curry, Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history, S. 384—5; Atkinson, Livre of Leinster, contents, 47—8; D'Arbois de Jubainville, Catalogue de la littérature épique de l'Irlande, 5—6.

für den heidnischen Ursprung des Gedankens haben wir auch darin, daß er sich nicht in den spätern irischen Quellen wiederfindet, in denen hingegen die andern Motive von der letzten Zeit der Welt fleißig ausgenutzt worden sind.

Es wäre von Interesse, zu wissen, ob auch andre Züge in der irischen Schilderung auf alte druidische Vorstellungen von einem Ragnarök zurückgehn. Eine Vernichtung durch Feuer wird bei Strabon erwähnt; in dem „Gespräch der zwei Gelehrten" kommt Feuer über das Land, so daß zwei Drittel von der Bevölkerung der Welt umkommen und die andern wenigstens nahe daran sind. Die genauere Prüfung dieser Frage muß ich jedoch bis zu der Untersuchung des Weltbrandes in allen seinen verschiednen Formen aufschieben; die spätern irischen Quellen — wo diese Heimsuchung durch Feuer ein Drohmittel in der Hand der Priester geworden ist — hellen die Sache kaum in nennenswertem Maße auf.

Henry Gaidoz hat, ohne diese merkwürdige Quelle zu kennen, aus der altirischen Literatur vereinzelte Zeugnisse hervorgezogen für das alte keltische Weltbild und seine Übereinstimmung mit dem endlichen Siege des Meeres. Die alten irischen Heiligenhymnen und Glossen deuten mehrere Male an, daß „das ganze Reich" oder „die ganze Welt" von vier Steinpfeilern getragen werde, so daß die Länder ins Meer sinken würden, wenn die Pfeiler sie nicht aufrecht hielten[1]). Im neuern Volksglauben der Bretagne findet sich derselbe Glaube in kleinerm Maßstabe. Es heißt, daß die Kirche in Kernitron auf vier Steinpfeilern ruht, die auf einem erstarrten Meere stehn; aber die Zeit wird kommen, wo das Meer wieder flüssig wird und der Sturm bewirkt, daß es sich emporwälzt und die Kirche verschluckt; das wird geschehn an einem Sonntag Trinitatis während des Hochamts.

Also findet sich die Vorstellung von einem Weltuntergang durch das Meer sowohl bei den Kelten wie bei den Nordleuten, bei den zwei bedeutendsten Volksstämmen an Europas Westküste. Es ist kaum denkbar, daß diese Nachbarvölker mit nah zusammenhängender Kultur unabhängig voneinander auf diese Auffassung gekommen sind; das eine muß von dem andern entlehnt haben. Ungefähr in der Zeit von Christi Geburt kennen wir diesen Weltuntergang als die Lehre der gallischen Druiden, also gerade in dem Zeitraum, wo der keltische Einfluß auf den Norden

1) Ähnlich wird auch vom Unsterblichkeitslande erzählt, daß es von vier Stützen getragen sei (Voyage of Bran, ed. K. Meyer, S. 4).

am stärksten war, namentlich in religiöser Hinsicht (vgl. die Figuren auf dem Silberkessel von Gundestrup). Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die Lehre von einem Weltuntergang von den Kelten nach dem Norden gelangt ist, nicht umgekehrt. Aber ganz gewiß konnte sie im Norden sehr leicht Wurzel schlagen, denn hier fand sich bereits der ganze Unterbau von Natureindrücken und Ahnungen von den Zerstörungen des Meeres, woran diese Ragnaröklehre sich leicht anfügen konnte als theoretischer Oberbau aus einem mehr denkenden Zeitalter.

Auch in einer einzelnen Binnenlandsgegend, in Süddeutschland, hat man eine derartige Vorstellung. In einem Dorfe der Oberpfalz wird erzählt, daß, wenn der Antichrist getötet ist durch den Blitz vom Himmel, die Erde zu lauter Wasser werden wird. In andern Bezirken glaubt man dagegen, daß seine zermalmten Glieder auf die Erde herabgeschleudert werden und den Weltbrand hervorrufen werden[1]). Man sieht, daß diese Anknüpfung an christliche Vorstellungen nichts mit der Handlung der Sage zu tun hat, sondern nur eine Datierung ist: sie enthält die deutliche Angabe, daß am Weltende selber, am Gerichtstag, die Erde im Meer ertrinkt[2]).

Der Glaube an die Übermacht des Meeres ist also nicht auf die keltischen und nordischen Küstengegenden beschränkt. Er dringt zu den nordischen und auch zu den deutschen Binnenlandsvölkern vor, wo er mit dem Glauben an einen Fimbulwinter zusammentrifft oder in Streit gerät.

Es muß noch erwähnt werden, daß auch andre Völker Vorstellungen kennen, die denjenigen der Nordleute vom Versinken der Erde ins Meer mehr oder weniger entsprechen. Die Inder lehren, daß der Erdball im Anfang in einem ungeheuren Meere schwamm, bis die Gottheit, Brahma, in Gestalt eines Bären

---

1) Wenn der Katholiken nur mehr sieben sind, fällt Feuer vom Himmel und schlägt ihn dreißig Ellen tief in die Erde hinein. Diese aber wird dann lauter Wasser vom Schwarzen Meere her, das nicht abläuft und nicht voll wird, soviel auch Wasser hineinläuft (Schönwerth, Aus der Oberpfalz, III 337, vgl. 336).

2) Zu den enger begrenzten Weissagungen vom „Ertrinken unsres eignen Landes" kann man vielleicht die Sage rechnen, daß das Rheinland unter Wasser gesetzt werden wird, wenn der verborgne Fisch sich rührt (Grimm, DM[4] III 291). Vgl. in Wales Sagen von versunknen Städten und — oft rhythmische — Weissagungen (mehrfach im Namen Merlins), daß andre Orte nachfolgen werden (Rhys, Celtic Folklore 378).

niedertauchte und sie heraufholte an die Oberfläche des Meeres. Wenn nach vielen Tausenden von Jahren die Welt gealtert ist und zuletzt verbrannt, atmet der Schöpfer schwere Wolken aus; es regnet 100 Jahre lang, bis alles im Wasser verborgen ist, und der Schöpfer selber schläft in der Tiefe eben so viele Jahrtausende, als er vorher wirkte, — bis er wieder erwacht und die Erde aus der Tiefe hebt. — Augenscheinlich erinnert dieser Gang des Weltlaufs an die Völuspá; aber es besteht sicher nicht eine unmittelbare Verbindung. Vermutlich ist er entstanden, um eine Wasser-Kosmogonie mit einer Zerstörung durch Feuer zu versöhnen; und der unendliche Regen ist ein südländisches, den Nordeuropäern ganz fremdes Motiv. — Auch die griechischen Stoiker kennen als Nebenmotiv zum Weltbrande ein Ertrinken der Erde im Regen oder im Meer; aber das Motiv scheint sehr unentwickelt und ohne weitere Bedeutung zu sein. Sicher ist, daß erst bei den Küstenvölkern draußen am großen westlichen Meere die Furcht, von der See verschluckt zu werden, sich zu einem allgemeinen und entscheidenden Motiv in Ragnarök erhebt.

Doch wir haben noch eine Frage zu beantworten. Welche Verbindung besteht im Glauben der Nordleute zwischen dem Versinken der Erde ins Meer und den andern Vorstellungen von Ragnarök oder der sonstigen Mythenwelt?

Es ist klar, daß das Sinken der Erde ins Meer auffällig allein steht. Es tritt in unsern Quellen als reines Naturphänomen auf, als Physik. Kein mythisches Wesen ruft es hervor oder hindert es; am allerwenigsten ein ans Meer geknüpftes Wesen, z. B. die Midgardschlange. Weder der Fimbulwinter noch das Losbrechen der Ungeheuer oder der Fall der Götter tritt damit in Verbindung als seine Ursache oder als seine Wirkung[1]). Der Weltbrand tritt allerdings als damit gleichzeitig auf in der Völuspá, aber mehr als prachtvolles dichterisches Gemälde, als kraft einer innern Notwendigkeit; und in ihrer Auffassung vom Weltbrande steht

1) Man wird vielleicht einwenden, daß die Völuspá einen Zusammenhang enthält: sie läßt Thor, „den Schirmer Midgards“, tot niedersinken nach dem Kampf mit der Schlange, und gleich im nächsten Verse geht der Untergang der Welt vor sich. Dieser Gedanke kann schon richtig sein; aber das Gedicht klärt uns weder darüber auf, daß gerade das Verderben durch Wasser die Erde bedrohte, oder wie Thor es bisher gehindert hatte. Thors Fall hat unmittelbare Bedeutung nur für den Weltbrand: jetzt kann nichts mehr Surt und seine Genossen hindern, die Welt mit Feuer zu verheeren.

die Völuspá ja recht allein. Die einzige Mythenvorstellung, die wirklich dem Sinken der Erde ins Meer entspricht, ist die Schilderung der Asen, die im Beginne der Zeiten die Lande aus dem Meere erhoben und Midgard schufen; aber unsre einzige Quelle, die Völuspá, hat diese Anknüpfung gerade nicht benutzt; sie läßt die Erde ohne jemands Eingreifen ins Meer versinken und läßt sie aus innrer Lebenskraft sich zu neuem Leben über die Wasser erheben.

Das Sinken der Erde ins Meer steht also allein. Es verknüpft sich nicht mit der Reihe der allgemeinen Ragnarökvorstellungen, und es hat überhaupt nie den eigentlich mythischen Ausdruck erlangt, in dem jede Kraft und Handlung das Werk eines lebenden Wesens ist. Nicht als mythisches Wesen, sondern schlecht und recht als Element verschluckt das Meer die Erde. Die gleiche Furcht vor der Gewalt des Meeres und die gleiche Vorahnung seiner Zerstörungen, welche die örtlichen Sagen von einem Untergang schaffen, haben auch die Ragnarökschilderung bei dem Naturmotiv festgehalten. Der Gedanke, daß die Erde ins Meer sinkt, nimmt so eine Sonderstellung ein innerhalb der nordisch-heidnischen Vorstellungen von der Vernichtung der Welt[1]).

§ 5. *Die Sonne wird verschluckt.*

Während wesentliche Naturmotive ganz verschieden sind in unsern zwei wichtigsten Quellen, der Völuspá und den Vafþrúðnismál, stimmen diese beiden in einer einzelnen Vorstellung überein, in der nämlich, daß die Sonne von einem Ungeheuer verschluckt wird. In Vafþr. 46—47 lautet die Frage: „Wie kommt eine Sonne an den glatten Himmel, wenn der Wolf die vernichtet hat, die wir jetzt haben?" Und es wird geantwortet: „Die Sonne gebiert eine Tochter, bevor der Wolf sie vernichtet; dies Mädchen wird nach der Götter Tode die Wege ihrer Mutter reiten."[2]) Die Völuspá (V. 40) spricht davon, wie die alte Riesin östlich im Eisenwalde sitzt und die Wolfsbrut aufzieht; „einer von ihnen wird der Räuber der Sonne in Unholdsgestalt"[3]).

1) Vgl. unten §§ 46 (Schluß). 47. 48. 51. 53. 54, 9.

2) Hier muß natürlich — mit F. Jónsson — *fenrir* gelesen werden. Die meisten Herausgeber haben *Fenrir*; aber es würde allen andern Quellen widersprechen, wenn man den Fenriswolf als Verschlinger der Sonne annähme.

3) Der Ausdruck *tungls tjúgari* kann an und für sich auch bedeuten „des Mondes Räuber", und so hat auch Snorri ihn aufgefaßt. Aber die

Keins von unsern zwei Ragnarökliedern teilt mit, wie der Wolf dazu kommt, auf dem Himmelsstege zu erscheinen und die Sonne zu verschlucken. Doch sind alle Forscher darin einig, daß die Erklärung sich in einer Visa der Grímnismál (39) findet; dort heißt es bei der Schilderung der täglichen Fahrt der Sonne über den Himmel: „Skoll heißt ein Wolf, der der glänzenden Gottheit folgt, bis der Wald sie in Schutz nimmt; aber der andre ist Hati, der Sohn des Hróðvitnir (des großen Ungeheuers, des Fenriswolfs), er soll voranlaufen der leuchtenden Himmelsmaid."

Skǫll heitir úlfr
es fylgir skírleitu goði
til varna viðar,
en annarr Hati,
hann es Hróðvitnis sonr,
sá skal fyr heiða brúði himins.

Daß der Wolf der Sonne nachläuft, „bis der Wald sie in Schutz nimmt", will doch wohl besagen: bis sie untergeht; den Ausdruck *ganga til viðar* braucht man auf Island und den Færöer noch heutzutage vom Sonnenuntergang (selbst wenn man die Sonne ins Meer sinken sieht), und der schwedische Bauer spricht gleicherweise davon, daß die Sonne „in den Wald geht" (*gaar i skog*)[1]). Die Visa deutet ja zugleich an, daß der Wolf nicht nur der Sonne „folgt", sondern daß er sie auch „verfolgt"; erst bei Sonnenuntergang ist sie in Sicherheit. All dies ist den Erklärern des Textes wohlbekannt und wird außerdem bestätigt durch neuern Volksglauben von den „Sonnenwölfen"; aber um der mythologischen Deutung willen ist es gut, hier daran zu erinnern.

Zugleich muß hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Strophe in den Grímnismál von Snorri und vielen Spätern mißverstanden worden ist, als ob es sich um einen Sonnenwolf, Skoll, und einen Mondwolf, Hati, handelte. Aber die Strophe selbst bezeichnet mit deutlichen Worten Hati als den, der „vor" der Sonne einherläuft, was nicht dasselbe ist wie hinter dem Monde herlaufen. Ferner findet sich im nordischen Volksglauben nicht eine Spur von einem den Mond verschlingenden Wolfe;

meisten neuern Forscher (mit Müllenhoff, DA V 125) fassen *tungl* („Himmelskugel") als die Sonne auf; ein weiterer und sehr wesentlicher Grund dafür wird sich aus dem Nächstfolgenden ergeben.

1) Cavallius, Värend och Virdarne I 286.

dagegen ist die Vorstellung von Sonnenwölfen, deren gewöhnlich gerade zwei an Zahl sind, außerordentlich verbreitet und fest an ein bestimmtes Naturphänomen geknüpft. Der Mondwolf oder „Mánagarm" verdankt sein Dasein allein Snorris Mißverständnis der Eddastellen, und einzig und allein aus altem Schlendrian halten die Gelehrten noch an diesem Tiere fest.

Es ist eine recht gewöhnliche Naturerscheinung in allen nordischen Ländern, daß in der Nähe der Sonne sich bunte Lichtflecken zeigen, die durch die Brechung der Sonnenstrahlen an den Wolken hervorgerufen werden. Ihr mehr wissenschaftlicher Name ist Nebensonnen; aber die volkstümliche Bezeichnung ist „Sonnenwölfe" in Dänemark und Norwegen; die Schweden brauchen neben *solulf* (Sonnenwolf) das gleichbedeutende *solvarg*; und der isländische Bauer sagt, daß die Sonne *í úlfakreppu* (in der Wolfsklemme) ist, d. h. von beiden Seiten durch Wölfe angegriffen wird. Ist diese letzte Bezeichnung vollkommen deutlich, so kann man auch nicht gut über die andern im Zweifel sein: die Wölfe sind natürlich feindliche Wesen.

Außerhalb des Nordens trifft man entsprechende Namen bei den Engländern und Amerikanern: *the sun-dogs, sin-dogs, weather-dogs* werden als Namen angeführt für regenbogenfarbige Lichtflecken in der Luft; die schottischen Fischer glauben, daß es ein Falk ist, der auf die Sonne Jagd macht. In England kennt man auch *moon-dogs*, dichte Wolken, die den Mond umgeben[1]).

Diese „Wölfe" oder was für Ungeheuer es sein mögen, werden meist in der Mehrzahl erwähnt; im Nordischen sind es, soweit eine Zahl angegeben wird, zwei. Von besonderm Interesse ist die neuisländische Schilderung: „Wenn zwei Nebensonnen auf ein-

---

1) Molbech, Dansk dialektleksikon S. 533 (aus Seeland ca. 1720); E. T. Kristensen, Jyske folkeminder IV 365 (191), 369 (242), IX 23 (224); ders., Skattegraveren VII 143 (707—8); Cavallius, Värend och Virdarne I 286; Aasen, Norsk ordbog (solulv); Rietz, Svensk dialektleksikon 652 (aufgefaßt als „der Ring, der zuweilen die Sonne umgibt"); Árnason, Ísl. Þjóðsögur I 658 (Maurer,. Isl. Sagen 185; Liebrecht, Zur Volkskunde 368); Folklore journal V 191 (Cornwall); Folklore II 470 (a falcon hunting the sun); American folklore IV 122; Gutch, County Folklore II 43 (the moon dogs are about); vgl. Feilberg, Jysk ordbog („galle" und „solulv"). In Schwaben glaubt man, daß „drei Sonnen zu gleicher Zeit am Himmel" Krieg bedeuten (Busch, Deutscher Volksglaube 254), aber man weiß nichts davon, daß es Raubtiere sind.

mal gesehn werden, eine auf jeder Seite der Sonne, die eine vorn, die andre hinten, sagt man, daß *sólin sè í úlfakreppu* oder daß *það fari bæði á undan og eftir sól* (vor und hinter der Sonne)[1]. Man sieht, wie genau das der Beschreibung in den Grímnismál entspricht, daß Skoll der Sonne „folgt" und Hati ihr „voranläuft". Es ist damit bewiesen, daß Hati ein „Sonnenwolf" ist, das eine der neben der Sonne sichtbaren Wesen ist, — und nicht ein Mondwolf, wozu ihn die Mythologen zu machen pflegen.

So weit reichen die Zeugnisse der nordischen Quellen; wir werden nun ihre Bedeutung für die Auffassung von Ragnarök würdigen. Sowohl nach den Grímnismál als nach dem neuern Volksglauben in den verschiednen Ländern des Nordens sind die Wölfe neben der Sonne nicht Wesen, die erst zur Zeit von Ragnarök erscheinen; im Gegenteil sie begleiten die Sonne Tag für Tag, und auf diesem ihrem täglichen Wege also werden sie sie einmal zerreißen. Hiermit ist es klar, daß ihr Handeln ausschließlich darin besteht, die Sonne zu zerreißen; diese Aufgabe auszuführen sind sie recht eigentlich von Natur bestimmt. Sie sind nicht identisch mit einem der Ungeheuer in dem großen Götterkampf, und es würde ihrem mythischen Lebensberuf widerstreiten, wenn man sie sich in das Riesenheer auf der Ebne Vígríðr eingefügt dächte. Sie stehn also mit einem gewissen Grade von Unabhängigkeit den andern Ragnarökvorstellungen gegenüber. Wenn sie von der Vorstellung einer letzten Schlacht zwischen Göttern und Riesen aus geschaffen wären, hätte der Mythus von ihnen notwendig eine andre Gestalt erhalten.

Andrerseits ist der Naturzusammenhang nicht hinreichend, um die mythische Bedeutung der Sonnenwölfe zu erklären. Wenn man ein Lichtwesen in der Nähe der Sonne sieht, so ist damit noch nicht gegeben, daß es feindlich gesinnt ist, und selbst wenn man das kraft einer ausgeprägt dualistischen Weltauffassung annimmt, ist man noch weit davon entfernt, die Vernichtung der Sonne zu erwarten und dies Motiv zu einem der wichtigsten beim Weltuntergang zu machen. Weder im Mythensystem noch in

1) Árnason, Ísl. Þjóðsögur I 656. Ein ähnlicher Gedanke wird im Dänischen so ausgedrückt: „*Det er en mild mand der gaar for ved den, men et skarn der kommer bag efter*", d. h. ein milder Mann geht ihr voraus, aber ein Bösewicht folgt nach (E. T. Kristensen, Jyske folkeminder VI 272 Nr. 189; ders., Jysk almueliv, 2. R. I 51 Nr. 44; der Ausdruck bezieht sich hier auf den Sonnenwolf als Vorzeichen für Unwetter).

der Naturauffassung gibt es eine zufriedenstellende Erklärung für die Rolle der nordischen Sonnenwölfe in Ragnarök.

Dagegen kann man unmöglich ihren Zusammenhang mit mythischen Vorstellungen bei den nähern und fernern verwandten Völkern übersehn. Es ist ein ganz allgemeiner Glaube, daß Verdunklungen des Mondes und der Sonne hervorgerufen werden durch den Überfall irgendeines Ungeheuers, das den Himmelskörper verwundet oder verschluckt[1]). Dieser Gedanke begegnet bei den meisten Völkern Europas und Asiens wie bei verschiedenen Stämmen der Neger und Indianer. In vielen Überlieferungen und Aufzeichnungen (so von Iren, Wallisern, Littauern, bei Norditalienern im 5. Jahrh., bei den kürzlich getauften Deutschen usw.) wird der Feind der Himmelswesen nur allgemein als Ungeheuer oder Unhold bezeichnet. Nach einem französischen (deutschen, rumänischen) Sprichwort wird der Wolf oder werden die Wölfe einmal den Mond fressen. Bei Südslaven und Madjaren kennt man einen Drachen, der Sonnen- und Mondverdunklungen hervorruft; aber sein Name *vrkolak* (d. i. Werwolf) zeigt, daß er eigentlich ein Wolf ist, und das ist er noch im Rumänischen (Am Urquell VI 91). Im übrigen variiert die Bezeichnung des Ungeheuers je nach den örtlichen Naturverhältnissen oder Geschmacksrichtungen: in Indien ist es ein Drache oder Unhold, der auf einem Löwen reitet, in den buddhistischen Ländern ein Drache, auf allen südasiatischen Inseln eine ungeheure Schlange; südamerikanische Indianer glauben dagegen, daß es riesengroße Hunde sind, die den Mond verfolgen und zerreißen, oder daß „der Jaguar die Sonne gefressen hat". Die Wolfsgestalt des Ungeheuers der Verfinsterung ist auf Mitteleuropa beschränkt (deutsch, rumänisch, südslavisch); daneben tritt in allen den östlichen Ländern der Drache auf, ein Tier, das doch im Volksglauben offenbar jünger ist.

Bei allen diesen Volksstämmen und bei noch andern kommen die Menschen in die stärkste Erregung, wenn sie die Verfinsterung sehn; sie schreien und lärmen, um das Böse fortzutreiben, und

1) Die folgende Übersicht ist aufgebaut auf einer gründlichen Abhandlung von Dr. Richard Lasch, „Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker" (Archiv für Religionswissenschaft III [1900] 97), wozu Mitteilungen über europäischen Volksglauben von Dr. H. F. Feilberg kommen; M. Anholm, Fraan Gogs och Magogs land (Stockholm 1895) S. 297: im Georgischen ein Drache.

sie erwarten das schlimmste Unheil oder den Untergang, wenn es ihnen nicht glücken sollte, Sonne und Mond zu befreien.

Die nordische Vorstellung von den Sonnenwölfen ist allerdings an ein andres Naturphänomen geknüpft als die Verfinsterung; aber sie muß mit dem allgemeinen Sonnen- oder Mondungeheuer zusammenhängen. Hierin sind die Forscher einig; und wenn es nötig ist, wird man weitere Gründe für diesen Zusammenhang anführen können[1]). Dagegen scheint man sich nicht ebenso klar darüber zu sein, daß die Vernichtung der Welt durch ein feindliches Ungeheuer — die Ragnarökvorstellung selbst — mit diesem Glauben zusammenhängt. Die Furcht vor dem Untergang der ganzen Welt ist — nach der Aussage der Reisenden — der Grund für die Erregung und das Lärmen vieler wilder Volksstämme bei den Verfinsterungen; in einigen Berichten wird das recht deutlich ausgesprochen. Der Arhuaco-Stamm auf dem Nevada-Gebirge in Nordamerika glaubt, daß, wenn es dem Unhold gelingt, den Mond zu fressen, „die ganze Welt zugrunde gehn wird". Die Cakchiquel-Indianer in Guatemala fassen die Verfinsterungen als einen Kampf der Sonne und des Mondes miteinander auf; der Morgenstern sucht immer die Kämpfenden zu trennen, aber wenn ihm das nicht glückt, „dann wird die Welt zugrunde gehn und alle Menschen aussterben". Der Übergang von diesem „wenn" zu einer bestimmten Prophezeiung, daß das Unheil eintreten wird, ist dagegen vollzogen bei den mitteleuropäischen Völkern. Die Littauer glauben, daß die Verfinsterung von einem Unhold herrührt namens Tiknis oder Tiklis, der den Wagen der Sonne angreift; deshalb zittern die Menschen davor, daß die Sonne zugrunde gehn wird; es ist lange verhindert worden, aber am Ende der Welt muß es doch geschehn. Die Deutschen in Kärnten erklären ebenso die Sonnenfinsternis als den Kampf eines Drachen mit der

1) Ich lenke die Aufmerksamkeit auf folgende Glosse in einer alten kroatischen Schrift: „Jagende Wolken werden von den Bauern *vlkodlak* genannt, und wenn die Sonne oder der Mond verdunkelt wird, sagen sie, daß die *vlkodlak*'er sie gefressen haben" (Archiv für slav. Philol. V 91). Obgleich es mir nicht ganz klar ist, was unter „jagenden Wolken" zu verstehn ist, kann jedenfalls kein Zweifel sein, daß die Verfinsterungswölfe mit einem alltäglichen Phänomen am Himmel verknüpft wurden. (Sollte es möglicherweise das gleiche Phänomen sein wie die sturmverheißenden nordischen Lichtflecken in den Wolken, die „Sonnenwölfe", die der kroatische Schriftsteller nicht recht deutlich aufgefaßt hat?)

Sonne; und wenn es dem Tiere einmal glückt, sie zu überwinden, dann tritt das Ende der Welt ein[1]).

Diese mitteleuropäischen Vorstellungen liegen den nordischen Sonnenwölfen in Ragnarök möglichst nahe; der Unterschied ist nur der, daß die Nordleute dies Mythenmotiv nicht mit der Verfinsterung verknüpfen. Vielleicht ist der Grund hiervon der, daß man die Sonnenwölfe auf ein andres und im Norden weit häufigeres Phänomen überführt hat. Vielleicht ist das geschehn infolge der Neigung der Eddamythologie, ihre Gestalten von der sichtbaren Natur abzulösen[2]).

Fragen wir wieder, ob das Verschlucken der Sonne hier bei den Nordleuten mit zu einem mythologischen System gehört, so können die Vafþrúðnismál uns Antwort geben. Hier erscheint nebeneinander das Menschenpaar, das den Fimbulwinter überlebt und neue Geschlechter erzeugt, und die Tochter der Sonne, die sich aufmacht, die Wege ihrer Mutter zu wandern.

1) Zeitschrift für Mythologie IV (1859) 411 Nr. 9 (nicht erwähnt in Laschs Abhandlung). Der littauische Glaube ist bekannt aus Narbutts großem Werk über die alte Kultur der Littauer, zitiert bei Grimm, DM III 207; es ist übrigens eine Quelle von sehr zweifelhafter Zuverlässigkeit (wenngleich der Bericht über den Sonnenunhold echt zu sein scheint), Tiklis ist in ältern Quellen der Name einer Gottheit, die das Getreide geraten läßt (Usener, Götternamen 103). Die entsprechenden Vorstellungen der Indianer bei Lasch S. 106—7, vgl. 113. Wenn Lasch S. 137 dieselbe Lehre den alten Kelten zuschreibt, beruht das darauf, daß sein Gewährsmann (Eckermann, Religionsgeschichte III, 1, 58) in seine Quellen mehr hineinlegt, als streng genommen in ihnen steht.

2) Man kann dann diesen Verlust an Naturbedeutung mit einem ganz ähnlichen Verhältnis vergleichen. Es ist eine recht ausgebreitete Vorstellung, die auch in Dänemark vorkommt (DgF. II 417 und Feilberg, Ordbog II 659 b, Z. 46), daß eine Hexe den Mond durch ihren Zauber herabholen kann. Diese Vorstellung scheint gegen alle Erfahrung zu streiten; aber bei den alten Griechen finden wir nicht nur diese Vorstellung, sondern auch ihre Ursache in der Natur: man glaubt, die Finsternis sei dadurch hervorgerufen, daß jemand den Mond zu eignem Gebrauch weggenommen habe. Der gleiche Gedanke findet sich bei einem der am niedrigsten stehenden Volksstämme der Erde. Ein alter Australneger gab von der Sonnenfinsternis die Erklärung, daß sein Sohn die Sonne versteckt habe, um einen seiner Stammesgenossen zu necken. Bei den nächsten Nachbarn der Dänen im Süden, den Sachsen, fand sich derselbe Glaube; aus Anlaß der Sonnenfinsternis von 989 sucht Bischof Thietmar von Merseburg „alle Christen davon zu überzeugen, daß es nicht durch die Behexung böser Weiber geschehn sei" (Lasch S. 136. 99. 138; vgl. 144).

Der innere Zusammenhang zwischen ihnen ist leicht zu fassen: der Fimbulwinter tritt ein, weil die Sonne vom Wolfe verschluckt ist, und er verschwindet wieder, weil die Tochter der Sonne herangewachsen ist und die wärmende und wohltuende Wirksamkeit ihrer Mutter übernimmt. So wird das Verschlucken der Sonne die Ursache zu Ragnarök, und ihre Erneuerung wird die Einleitung zum Leben einer neuen Welt[1]).

§ 6. *Der Weltbrand.*

Der Weltbrand wird von allen Forschern seit Snorris Tagen als wesentliches Glied der Handlung in Ragnarök betrachtet, ja als die eigentliche Vernichtung der Welt. Diese Auffassung ruht allein auf der Autorität der Völuspá, und ihr stehn nicht weniger wichtige Zeugnisse gegenüber. Die Vafþrúðnismál lassen ihr Menschengeschlecht vom Fimbulwinter verheeren und wieder emporblühen, als er um ist und eine neue Sonne scheint; „Surts Lohe" sucht nur die Wohnungen der Götter heim. Ähnliches gilt von Arnor jarlaskalds Schilderung von Ragnarök; allerdings ist jeder einzelne Zug offenbar aus der Völuspá entlehnt, aber der wichtigste, das Feuer, ist nicht mit übernommen: der Dichter hat die farbenreichen Bilder der Weissagung der Völva in einen mehr nordischen Untergang in Meer und Finsternis übersetzt.

Die Völuspá steht allein mit der entgegengesetzten Auffassung. In den Liebesversen Kormaks findet sich freilich eine flüchtige Hindeutung darauf („die heißen Klippen"), aber wohlgemerkt, sie ist hineingebracht durch eine Konjektur Sophus Bugges; in dem überlieferten Text steht: *heitask hellur fljóta,* die Klippen drohen zu schwimmen, die Klippen werden schwimmen.

Für die Verbrennung der ganzen Welt muß also die Völuspá die Verantwortung tragen. Und wenn wir zurückblicken auf die Gedichte der Skalden und die Zeugnisse aus dem Volksglauben, welche den Untergang der Welt als eine Wasserflut auffassen, dürfen wir die Lehre der Völuspá als eine Sondermeinung von äußerst begrenzter Verbreitung bezeichnen. Der allgemein verbreitete Glaube kennt keinen Brand der Erde, aber wohl eine Lohe Surts in der Götterwelt. Diese übliche Form, die Lohe Surts, muß uns zuerst beschäftigen.

Man wird bemerken, daß der Weltbrand ganz des Unterbaus von Natureindrücken entbehrt, der den Fimbulwinter, das Sinken

---

1) Vgl. unten § 49. 50. 51. 53. 54, 2.

der Erde ins Meer und die Sonnenwölfe stützte. Die nordischen Länder — außer dem spät kolonisierten Island — geben kein Zeugnis von einer Feuermasse, welche die menschenbewohnte Erde zu verzehren droht, und keine Feuerriesen liegen in der nordischen Mythologie Tag für Tag auf der Lauer, um Götter und Menschen zu vernichten.

Dagegen tritt der Weltbrand in den religiösen Vorstellungen auf bei vielen andern Völkern der Erdkugel: bei Kelten, Indern, Persern, zu einer bestimmten Zeit auch bei den Juden und endlich bei den Christen. Nach der Lehre der Perser wird die Erde in Brand gesteckt, wenn ein Stern — ein Komet — auf sie niederfällt, und in diesem mächtigen Reinigungsfeuer wird all das Böse verbrannt, und nur die Guten überleben es. Ebenso tritt der Weltbrand in dem späten Judentum auf, und er begleitet das Christentum etwa von seiner Entstehung an. Bald sind es die Engel des Herrn, bald ist es Christus, der Feuer herbeibringt zur Verheerung der Erde oder zu ihrer Läuterung. Bei den Indern wird er zu einem Glied in dem großen Drama gemacht, in dem der Schöpfer sein eignes Werk auflöst, um in seinen Traumschlaf versinken zu können; aber die einzelnen Züge sind kräftig genug und in Wirklichkeit ganz selbständig. Wenn die Erde altert und das Lebende abnimmt an Kraft, geht der Schöpfer in die sieben Hauptstrahlen der Sonne ein, trinkt alle Wasser auf und läßt alle Feuchtigkeit auf der Erde verdampfen, und zuletzt steckt er mit Hilfe jener Strahlen, die sich zu sieben Sonnen gedehnt haben, die Erde in Brand. Oder es heißt: unter dem Weltbau liegt die Schlange S'eṣa, die Erde und die Unterwelt stützen sich auf ihre vieltausend Köpfe; wenn sie einen von ihnen erhebt, entsteht Erdbeben. Wenn der Weltlauf zu Ende ist, atmet sie Feuer aus und verbrennt die Unterwelt, die Erde und die untern Himmel mit dem eigentlichen Götterheim. Endlich treffen wir bei den Druiden in Frankreich die Lehre, daß die Welt „durch Feuer und durch Wasser“ vergehn werde; und in den ältesten irischen Weissagungen begegnen die gleichen Motive (oben S. 32). Wahrlich, der alte dänische Sagenerzähler hatte recht — auch in anderm Sinne, als er es meinte —, wenn er sagte, daß alle andern Länder durch Feuer vernichtet werden sollten und nur unser Land durch Wasser.

Man kann einräumen, daß mehrere dieser Lehren von einer hohen religiösen Entwicklung oder gar von theologischer Spekulation

bedingt sind; aber in andern werden wir doch einfache Natur- und Mythenmotive erkennen. Leider wissen wir keine sichern Einzelheiten über den keltischen Weltbrand. Wenn die mittelalterlichen irischen Traditionen Glauben verdienen, ist es ein Feuer, das vom Himmel herabregnet und wie ein Lauffeuer quer über das Land fährt — es erinnert also an „die Lohe Surts", die die Wohnungen der Asen versengte. Aber unser festes Wissen ist eingeschränkt auf das bloße Faktum, daß ein solcher Glaube an den Weltbrand in Mitteleuropa vorkam zu der Zeit, als die keltischen Stämme den stärksten Einfluß auf die Kultur des Nordens ausübten.

Mit diesem Hintergrund ist die Lehre der Nordleute von Surt verständlicher. Für die am besten beglaubigte Auffassung im nordischen Altertum existiert der große Brand als Naturmotiv nicht; man erwartet nicht, daß das Feuer die Erde angreifen wird, wie man ja auch nicht Naturphänomene trifft, die eine solche Vorstellung hervorrufen. Andrerseits läßt die Gestalt des Surt als des großen Mordbrenners sich nicht von der weit ausgebreiteten Vorstellung eines Weltbrandes trennen. An Stelle von Natureindrücken zeigt sie uns den Gedanken plastisch ausgestaltet. Nicht die unmittelbare Furcht vor dem großen Feuer hat Surt in der nordischen Überlieferung erhalten, sondern der Umstand, daß er fest eingefügt war in einen bedeutungsvollen und gewaltigen Mythus vom letzten großen Streit der Asen gegen das Riesenheer. Man kann in unsern Quellen sehn, wie wenig von einem Natureindruck darin zurückgeblieben ist. In den Vafþrúðnismál verbrennt die Lohe Surts nicht die ganze Welt, nicht einmal das Götterreich, sondern nur ihre Wohnungen, wie ein irdischer Feind nach dem Siege in dem fremden Lande heert; deshalb ist es auch eine leichte Sache für die jungen Götter, die „Heiligtümer" ihrer Väter neu wieder aufzubauen. Die Vernichtung durch Feuer, die nach ihrem Wesen ein Naturmotiv ist, ist auf nordischem Boden auf die Göttersagen eingeschränkt worden; sie ist in Mythologie eingekapselt worden. Die ursprünglichen Keime des Mythus kann man da kaum im Norden suchen; und hiermit müssen wir vorläufig unsre Untersuchung abbrechen. Der Weltbrand ist eine Vorstellung, die einer nicht kleinen Gruppe alter Kulturvölker Asiens und Europas gemeinsam ist; aber die Ausgestaltung ist so verschieden, daß es ungewiß bleibt, ob wir einen historischen Zusammenhang durch die ganze Reihe verfolgen können.

Wir werden dagegen versuchen, ob man dem Ursprung der „Lohe Surts" näher kommen kann dadurch, daß man erforscht, welchen Platz sie innerhalb der andern Göttermotive Ragnaröks einnimmt. Auch auf den mehr physischen Weltbrand in der Völuspá werden wir zurückkommen, aber in Verbindung mit andern Motiven, die diesem Gedichte eigentümlich sind[1]).

§ 7. *Andre Naturmotive.*

In der Strophe, in welcher der Skalde Kormak seine Liebe zu Steingerd ausspricht (oben S. 23), kommt ein Ausdruck vor, der nähere Erklärung verlangt: „Die Steine werden auf dem Wasser schwimmen so leicht wie Korn, die Erde wird versinken usw., bevor ein Mädchen geboren wird, so schön wie Steingerd." Neben dem bekannten Motiv, daß die Erde ins Meer sinkt, tritt hier ein neues auf, nämlich daß die gewöhnliche Ordnung und die Gesetze der Natur aufgehoben werden.

In Nestors Russischer Chronik wird von einem Frieden erzählt, den der aus dem Norden gebürtige König Wladimir von Kijew mit den Bulgaren abgeschlossen haben soll, „bis das Gestein zu schwimmen und der Hopfen zu sinken anfängt". In einigen dänischen Folkevisern, von Svend Vonved und von Svend in Rosensgaard, fragt die Mutter ihren Sohn, wann sie ihn zurückerwarten soll, und er antwortet: „wenn der Stein zu schwimmen beginnt und der Rabe, sich weiß zu färben"; und die Vise spricht es aus, daß dies nimmer geschehn wird.

Ähnliche Gedanken trifft man weit umher in volkstümlicher Dichtung, doch in der Regel nicht mit so deutlichem Bewußtsein von einem Ragnarök. Kormak selbst sagt bei einer andern Gelegenheit zu seiner Geliebten, daß alle Flüsse landaufwärts fließen werden, bevor er sie vergessen könne. In allerlei Volksliedern — ob sie nun mit den eben erwähnten verwandt sind oder ihnen fernstehn — findet sich derselbe Gedanke: wenn Sonne und Mond zusammen tanzen auf dem Rasen, wenn alle Gewässer sich begegnen, wenn die Flüsse bergaufwärts fließen usw. Charakteristisch für den ganzen Kreis von Ausdrücken ist es, daß sie niemals ihre Stoffe aus den religiösen Vorstellungen der betreffenden

---

1) Vgl. unten § 11. 17 ff. 42. 46—8. 53. 54, 7.

Völker von der letzten Zeit der Welt holen[1]). Deshalb ist es merkwürdig, zu sehn, wie leicht ein Nordmann im 10. Jahrh. diesen Zug unter die allgemeinen Ragnarökmotive mischt. Die Auffassung Ragnaröks als des allgemeinen Auflösungszustands ist stark genug, um diesen neuen, künstlicheren Zug an sich zu ziehn.

Außer in Kormaks Gedicht habe ich den erwähnten Übergang zu Ragnarök nur in mehreren Aufzeichnungen unsres Volksliedes „Svend i Rosensgaard" angetroffen. Vor allem gilt das von unsrer seeländischen Überlieferung (DgF. 340 A), die eine ihr allein eigentümliche Strophenreihe hat; der Sohn antwortet, daß er nicht zurückkommen werde, bevor alle Frauen Witwen werden, alle Männer tot, Häuser und Höfe verödet sind (hier folgen dann die bekannten Sätze: wenn der Rabe weiß und der Schwan schwarz ist, wenn die Feder niedersinkt und der Stein schwimmt, wozu weiter hinzugefügt wird: wenn wir das Meer brennen sehn), und endlich folgt als Schluß des Ganzen: „Wenn wir das Ende der Welt sehn." Diese Strophenreihe scheint recht alt zu sein, da sich Anklänge an sie in Aufzeichnungen aus Smaaland und Blekinge finden[2]). Ein paar andre Aufzeichnungen aus Schweden und Finnland haben die gleiche Schlußzeile in mehr religiöser Form: „Wenn das Gericht kommt" u. ä.[3])

1) S. Bugge in den Aarb. f. nord. Oldk. 1889, S. 7; DgF. VI 143—4; Child, Popular ballads II 437; Jos. Müller, Altrussische Geschichte nach Nestor (Berlin 1812), S. 161. Als ein Beispiel für die allgemeine Abneigung, Mythologie in diese Situation zu mischen, kann ich das große indische Heldengedicht Mahābhārata nennen, das sonst eifrig genug ist, von dem zukünftigen Weltbrand u. ä. zu reden; aber als Kṛṣṇa seine Gattin damit trösten soll, daß er die ihr zugefügte Kränkung rächen wird, sagt er ganz unmythologisch: „Selbst wenn der Himalaya seinen Platz wechseln und der Himmel einfallen würde, können meine Worte nimmer vergeblich sein."

2) När blir kyrkan (!) enka? Jo innan verldens ända (Arwidsson, Svenska fornsaanger Nr. 87 A, 18; Svenska landsmaalen VII 6, S. 17). Vielleicht verbirgt sich dieser Gedanke auch in einer schwedischen Aufzeichnung aus dem 17. Jahrh.: Hwart hahr du ährnat ända? Diit verlden hahr ehn ända. (Wohin hast du gewollt in den Landen? Dorthin, wo die Welt ein Ende hat.)

3) Ein ungedruckter Text aus Smaaland hat die ursprüngliche Strophenreihe ganz mit solchen Ausdrücken vertauscht: När dagarne faa ända, När verlden blir til intet, När vi skall from till domen. (Wenn die Tage zu Ende gehn, wenn die Welt vernichtet wird, wenn wir zum Gericht sollen).

Es scheint bei dem gemeinen Mann im Norden oder in Dänemark etwas von jener Neigung vorhanden gewesen zu sein, das Leben mit dem Weltuntergang als Hintergrund zu betrachten, — die für die norröne Dichtung in der Vikingerzeit so charakteristisch ist. Dagegen läßt dies Volkslied sich nicht als Zeugnis dafür anführen, daß gewisse Züge aus dem heidnischen Ragnarök in spätere Zeiten hinübergerettet sind; es benutzt die volkstümlichen Vorstellungen vom „Ende der Welt“, in denen sich als Niederschlag wohl einzelne heidnische Züge finden, die sich aber doch wesentlich auf das gemeinsame Sagenmaterial der europäischen Völker (Zurückgang der Welt und der letzte Kampf) gründen. Dagegen finden sich die christlichen Vorstellungen von einem Gerichtstag gar nicht oder nur ganz spärlich in der Volksdichtung der nordeuropäischen Völker.

Nach der Art, wie „die Aufhebung der Naturgesetze“ bei Kormak und in den Volksliedern auftritt, kann man dies Motiv nicht als ein festes Glied in der eigentlichen Weltvernichtung bezeichnen, sondern nur als eine Vorstellung, die sich gelegentlich Ragnarök nähert und das Bewußtsein von der allgemeinen Weltauflösung verstärkt.

Dadurch werden wir auf die Frage geführt, ob es überhaupt andre Ragnarökmotive für die Menschenwelt gibt als die drei oder vier, die nunmehr in den vorhergehenden Abschnitten besprochen sind. Das Brechen des Himmelsgewölbes wird nur in der Völuspá und in ihren Nachklängen bei Arnor und in dei Völuspá en skamma erwähnt. Das Zusammenstürzen der Berge kann eher als mehreren Quellen gemeinsam gelten: in der Völuspá „stürzen Steinfelsen“ (*grjótbjǫrg gnata*), bei Kormak „gleiten die großen Felsen hinaus in das tiefe Meer“. Aber Kormak denkt sich das nur als einen nähern Umstand beim Versinken der Erde ins Meer; die Völuspá braucht es dagegen zur Ausmalung des Hervorstürzens der Riesen. An beiden Stellen ist es also ein Nebenmotiv, das nur dazu dient, den Eindruck der Verwirrung und Auflösung zu verstärken. Auch der norwegische Skalde aus Telemarken, der um 1066 das Brávallalied verfaßt hat, hat eine gewisse Vorstellung von Ragnarök als von einem großen Zusammensturz gehabt, da er den Zusammenstoß der ungeheuren Heere Hrings und Harald Hildetands mit dem Weltuntergang selber vergleicht.

Die Hindeutung des Brávallaliedes auf Ragnarök liegt nur in der wortreichen Wiedergabe Saxos (Buch VIII, Müller S. 388, Holder S. 262) vor: Crederes repente terris ingruere caelum, sylvas camposque subsidere, misceri omnia, antiquum rediisse chaos, divina pariter et humana tumultuosa tempestate confundi, cunctaque simul in perniciem trahi. Das norwegische Gedicht selbst kann unmöglich so viele Züge enthalten haben. Die Bedeutung der Saxostelle wird fernerhin abgeschwächt durch den starken Nachklang klassischer Motive (Belege für 'antiquum chaos redire, repetere' s. Stephanius, Notae uberiores 175; zu 'misceri omnia' vgl. Sallust, Cat. 2, 3).

Übrigens ist zu beachten, daß die zwei Gedichte, die Ragnarök als Bild für menschliche Verhältnisse brauchen (Bráv. und Atlamál 22), beide einer christlichen Zeit angehören und deshalb von so viel geringerm Quellenwert sind. Für Bráv. scheint man das Vorbild — hier wie an weitern Stellen — in der Helgakviða Hundingsbana I suchen zu müssen, in der Str. 28 ein Getöse entsteht, als wenn Felsen und Brandung zusammenstürzten. Man kann mit Grund bezweifeln, daß diese Vergleiche auf rein nordischem Grunde gewachsen sind. In einer irischen Heldensaga entsteht ein Dröhnen beim Aufstoßen der Schiffe an das Land, daß die Leute in der Burg nicht wissen, ob es ein Erdbeben ist oder der Leviathan, der die Erde mit einem Schlag seines Schwanzes zu zerschmettern sucht, oder ob der Feind naht (Zeitschr. f. vergl. Sprachf. XXVIII 559; vgl. S. Bugge, Norsk sagafortælling i Irland S. 90).

Wie wenig ausgestaltet diese Vorstellungen sind, merkt man auch daran, daß sie sich nie mit der Welterneuerung berühren. Es gibt keine Nachrichten darüber, daß die Götter ein neues Midgard bildeten oder daß die geborstne Himmelswölbung durch eine neue ersetzt wird[1]).

Man könnte vielleicht ein neues Ragnarökmotiv in Helgakviða Hundingsbana II 40 finden, wo die Magd fragt, ob Ragnarök anbreche, da die Toten herbeiritten. Aber bei einfacher Überlegung kann man sich sagen, daß die Wiederkehr der toten Krieger aus Valhöll sich nicht in eine der traditionellen Handlungen einfügt; es ist nur ein augenblicklicher Ausdruck der Überraschung darüber, daß der gewöhnliche Gang der Weltordnung unterbrochen ist. Man wird auch nicht eine Parallele hierzu finden können in den Worten der Völuspá: *troða halir helveg* (die ich mit Sv. Grundtvig, Sæmundar Edda [2] 189 auffasse als: die Helbewohner kehren auf dem Helwege zurück zur Menschenwelt); denn hier wird ja von etwas ganz anderm gesprochen als in der Helgakviða, davon nämlich, daß die Toten zusammen mit den andern Bewohnern der Welt der Unholde Midgard als heerende Feinde heimsuchen.

1) Zum Brechen des Himmelsgewölbes vgl. unten §§ 50. 51. 54, 1; zum Zusammenstürzen der Berge vgl. § 54, 4.

Das negative Resultat unsres Suchens an diesen Stellen dient dazu, den Standpunkt weiterhin zu stärken, den wir bisher gewonnen haben: daß es nämlich eine kleine Zahl allgemein bekannter und in sich stark charakteristischer Ragnarökmotive gibt und daß sich im übrigen nur eine ziemlich vage Vorstellung von der zukünftigen Auflösung oder dem zukünftigen Untergang aller Dinge findet.

ZWEITES KAPITEL.

DAS NORDISCHE RAGNARÖK: DIE GÖTTERSCHLACHT.

§ 8. *Der Begriff „Ragnarök".*

Wie oft auch auf die Verheerung der Erde hingedeutet wird, noch weit häufiger wird hingewiesen auf den zukünftigen Untergang der Götterwelt. Und während die Erdverheerung zwischen verschiednen Naturmotiven schwankt, herrscht weit mehr Einigkeit zwischen den Quellen der Göttervernichtung in ihren Hauptzügen. So wird in zwiefacher Hinsicht der Fall der Götter der Hauptpunkt in der Verheerung. In Übereinstimmung hiermit trägt die ganze Katastrophe nach ihnen den Namen: *ragna rök*, „das letzte Schicksal der Götter", „Abschluß, Ende der Götter". Das Wort wird auch angewendet von der Auflösung oder Verheerung der irdischen Welt (Helg. Hund. II 40; Atlamál 22). Nur ein einziges Mal kommt *aldar rök* vor, „das letzte Schicksal der Welt" (Vafþr.), und *aldar rof*, „Vernichtung der Welt" (Helg. Hund. II); dies letzte wird nur zur Abwechslung mit der eigentlichen Bezeichnung *ragna rök* gebraucht.

Wenn man bezweifeln könnte, daß die alten Dichter es wirklich als den Untergang der Götter verstanden haben, muß dieser Zweifel verstummen bei einem Blick auf die Sätze, mit denen die Eddalieder diesen Begriff umschreiben:

„wenn die Götter sterben", *þás regin deyja* (Vafþr.),
„bis die Götter vernichtet werden", *unz um rjúfask regin* (Vafþr., Lokas. 41, Fjölsv. 14, Sigrdr. 19),
„bis die Vernichter kommen in Ragnarök", *ok í ragnarök rjúfendr koma* (Vegtkv.).

Dies ist das große nordische Ragnarök-Problem: ein Weltabschluß, der zu allererst ein Untergang der Götter ist. Ein schroffer Gegensatz zur Christenlehre, die gleichzeitig in den südlichen und westlichen Ländern herrschte und die den Gerichtstag

als Gottes großen Sieg über Teufel und Unholde besang. Eins ist sicher, daß diejenigen, die das nordische Ragnarök aus christlichen Vorstellungen abgeleitet haben, das Grundgepräge in der Auffassung aller unsrer Denkmäler vollständig unterschätzt haben. Weit schwerer ist es zu sagen, wie die nordische Mythenwelt einen Götterkampf geschaffen hat mit einem Ausgang, der demjenigen geradezu entgegengesetzt ist, welcher sich bei andern Völkern findet. Wir beginnen daher mit der Geschichte der einzelnen Motive, um zu sehn, ob sie uns nicht der Lösung des Problems näher führen kann.

§ 9. *Der nordische Götterkampf.*

Der große Götterkampf steht durch die vielen Überlieferungen recht klar vor uns. Die gesammelte Schar der Götter liefert ihren Gegnern eine Schlacht. Selbst der Platz, wo sie sich treffen sollen, ist schon ausersehn; in mehreren mythologischen Gedichten wird die Frage gestellt nach seinem Namen und seiner nähern Beschaffenheit. Die Vafþrúðnismál sprechen von ihm als von einer großen Ebne, die hundert Meilen lang und ebenso breit ist, und geben ihr den Namen Vígríðr (d. i. diejenige, wo man zum Kampfe reitet). Die Fáfnismál denken sich den Platz von Wasser umflossen, als einen „Holm", eine Insel; von der Wohnung der Asen reitet man dorthin über die Brücke Bilröst. Das Gedicht gibt als Namen an Óskópnir (d.i. der nicht Geschaffne); vermutlich denkt der Dichter sich, daß er sich erst um die Zeit bildet, wo er für den letzten großen Kampf verwendbar ist. Der Dichter scheint zu glauben, daß er außerhalb Asgards liegt, am ehesten wohl, daß er in den Luftraum hinausgebaut ist.

Hier stehn nun die Heere einander gegenüber. Die eine Partei bilden „die Asen", „alle Götter", „die milden Götter", die nun das Speerspiel mit ihren bittersten Gegnern spielen sollen (Vafþr., Fáfn.; vgl. „wenn die Götter sterben" Vafþr.). Auch die Schar der Einherjer zieht mit zum Kampfe aus; Odin hat sie lange durch die besten Kämpfer vergrößert, weil er das Zusammentreffen mit dem Wolfe vor Augen hatte (Eiríksmál). Die Dichter malen in kräftigen Farben aus, wie gewaltige Scharen zu diesem Treffen ausziehn: Valhölls Tore sind so groß gebaut, daß 800 Kämpfer nebeneinander gehn können, wenn sie hinaus sollen, mit dem Wolfe zu streiten, aber solcher Tore gibt es 540 (Grímnismál). Oder: wenn die dichten Scharen der Asen über die Brücke Bilröst reiten,

zerbricht sie unter ihnen, aber sie schwimmen hinüber zum Kampfe[1]). Odin müssen wir uns als den Führer des Heers denken; das geht u. a. aus der Rolle hervor, welche die Einherjer spielen. Sonst werden als Teilnehmer am Kampfe genannt Víðar, Thor und Frey.

Den milden Göttern gegenüber steht die Riesenmacht, die bereit ist, jene zu fällen. Als Führer der ganzen Menge wird Surt genannt. Die losgekommnen Ungeheuer, vor allem Fenrir und danach Loki, gehören dazu. Im übrigen ist das Bild dieses Heers in den Quellen nicht so klar wie das der Asenschar. Die umfassende Bezeichnung für sie ist nur „die Zerstörer“ (*rjúfendr* Vegtamskviða 14); „Muspells Mannen“ Vsp. 51 (oder „Söhne“) kommt jedoch auch als typische Bezeichnung für das Heer der Feinde vor („wenn Muspells Söhne über den Dunkelwald reiten“ Lokasenna 42). Vom Wege des Riesenheers zum Kampfplatz hat man — wie auch bei verschiednen andern Punkten — zwei entgegengesetzte Vorstellungen: eine Landauffassung und eine Seeauffassung. Die Lokasenna läßt die Muspellssöhne über den Dunkelwald reiten, also zu Lande durch die weit ausgedehnten Wälder ziehen, die die Riesen von der Götterwelt trennen. Die Völuspá hat, wie auch sonst, das Seemotiv: „Muspells Mannen kommen über das Meer, Loki steuert.“

Es sind also nur ganz wenige und recht vage Hauptmotive, die man als die den Nordleuten gemeinsame Auffassung des Ragnaröktreffens bezeichnen kann. Die Völuspá geht hingegen viel mehr ins einzelne; sie verteilt das Heer der Unholde auf drei Scharen, die unter Führung des Riesen Hrym, des Loki und Surt herankommen, eine jede aus einer andern Himmelsgegend. Die Schilderung des Gedichts läßt sich schwer vereinigen mit dem von mehreren Seiten beglaubigten Zuge, daß Surt der Führer des ganzen Heers ist; jedenfalls widerspricht das Kommen der Muspellsleute[2]) über See dem Ritt durch den Dunkelwald.

1) Diese Strophe — Fáfn. 15 — ist von Snorri und seinen vielen Nachbetern mißverstanden, als ob die Brücke unter den Muspellssöhnen bräche; aber 1. die Muspellssöhne sind nicht genannt worden, und sprachlich kann *þeir* sich nicht auf andre beziehen als die eben genannten *æsir*. 2. Bilröst, die Asenbrücke, die Himmelsbrücke, wird immer von der Brücke gebraucht, die Asgard mit der übrigen Welt verbindet; es ist ein ganz ungereimter Gedanke, daß sie von der Wohnung der Muspellssöhne (die Snorri sich im Himmel denkt) zum Kampffelde führen sollte.

2) Über das Wort Muspells s. u. § 11.

Der Kampf endet mit dem Fall der Götter. „Die Götter sterben", heißt es geradezu in den Vafþrúðnismál. Das Gedicht läßt Surt als Sieger die Götterwohnungen verheeren; die Völuspá weiß, daß nach dem Falle Thors die Toten die Menschenwelt verheeren[1]). Nur die wenigen jungen Götter der zukünftigen Generation werden danach noch als lebend genannt.

Wie geht nun die große Abrechnung zwischen den helfenden und verheerenden Mächten in ihren Einzelheiten vor sich?

Hier steht es so, daß ein paar einzelne, genauer genommen zwei Auftritte deutlich heraustreten, während alles übrige ziemlich stark im Schatten bleibt. Nämlich Odin, der Wolf und Víðar, und in etwas geringerm Maße Thor und die Midgardschlange.

Kein Punkt in Ragnarök ist von so vielen Seiten bezeugt wie der, daß „Odin dem Wolfe begegnen wird"; auch die Einherjer folgen ihm in diesen Streit (Grímn., vgl. Eiríksmál). Da „naht der zweite Kummer der Frigg", „ihr Gatte fällt" (Vsp.), „der Wolf verschluckt Allvater" (Vafþr., Lok.). „Der Fenriswolf stürmt vor mit aufgesperrtem Rachen," sagt Snorri, „sein Unterkiefer berührt die Erde und der Oberkiefer den Himmel." Aber Víðar tritt hervor, um die Vaterrache auszuführen, die er lange als seine Aufgabe erkannt hat (Grímn.); er reißt dem Ungeheuer den Rachen auseinander (Vafþr.). Die spätere isländische Tradition (und möglicherweise auch der dänische Volksglaube) hat dies weiter ausgemalt durch die Sage von dem dicken Schuh, der zusammengesetzt ist aus allen fortgeworfnen Schuhflicken und mit dem er in den Rachen des Wolfes tritt. Bildwerke der Vikingerzeit von den britischen Inseln stellen diesen Auftritt dar, wie der Gott seinen Fuß auf den Kiefer des Tieres setzt (oben S. 8—11). Nur die Völuspá hat ein andres Bild, das wohl ebenso edel, aber weniger charakteristisch ist: er stößt sein Schwert in das Herz des Tieres.

Thor kämpft gegen die Midgardschlange; er tötet sie, aber geht nur neun Schritte von ihr fort, da sinkt er selbst tot um. So lautet der einzige wirkliche Bericht von Thors Auftreten im Kampfe, — er findet sich in der Völuspá. Die Vafþr. haben nur die Andeutung, daß Thor nach hartem Kampfe unterliegt und Mjöllnir als sein Erbe hinterläßt (*Vingnis at vígþroti*, „wenn Thors Kraft zum Streiten geschwunden ist"). Ein normannisches

1) *halir* als „Helbewohner" aufgefaßt (Grundtvig, Sæmundar Edda² S. 189).

Kirchenkapitäl aus dem 11. Jahrh. zeigt uns den bärtigen Gott mit dem Hammer im Kampf mit einem Drachen; das Bild muß sicher als Thor und die Midgardschlange in Ragnarök gedeutet werden (oben S. 11).

Dieser Darstellung steht eine andre, merkbar schwächere Andeutung gegenüber, daß Thor mit dem Fenriswolfe kämpft. Loki verspottet ihn in der Lokasenna (V. 58): „Dann hast du wenig Mut, wenn du mit dem Wolfe kämpfen sollst und er den ganzen Siegvater verschlingt.“ Es ist nicht einmal sicher, ob der Dichter von der bestimmten Voraussetzung eines Kampfes zwischen diesen beiden ausgeht; vielleicht nennt er den Wolf nur als den gefährlichsten Feind der Asen. Man vergleiche die völlig entsprechende Stelle in demselben Gedicht (V. 42), wo Frey bedroht wird mit den Worten: „wenn Muspells Söhne über den Dunkelwald reiten“; keine der Stellen gibt uns ein sonst unbekanntes Detailwissen, sie verweilen nur bei den wohlbekannten Hauptzügen Ragnaröks[1]). Ein Kampf Thors mit dem Wolfe muß jedenfalls ausgeschlossen sein für alle die, welche Víðars Sieg über das Tier kannten; denn wenn Thor es besiegt hat, bleibt für Víðar nichts mehr zu tun übrig; und daß Thor fallen sollte, ohne den Riesen irgendeinen nennenswerten Schaden zuzufügen, läßt sich mit seiner ganzen Stellung und Bedeutung in der nordischen Mythologie nicht vereinigen.

Obwohl man keine andern sichern Quellen anführen kann als die Völuspá, scheint Thors Kampf mit der Midgardschlange doch seinem innern Gepräge nach ein wesentlicher Teil des nordischen Ragnarök zu sein. Zusammen mit dem Mythus von Odin-Víðar bildet dieser Auftritt ein überaus charakteristisches Ganzes: Odin fällt vor dem Fenriswolfe, wird aber gerächt von dem jungen, bisher unerprobten Gott; Thor muß als poetisches Gegenstück gegen ein andres Ungeheuer kämpfen, und er muß fallen, indem er seines Feindes Töter wird. Auch vom Standpunkt der übrigen Mythenwelt ist dies die einzige zufriedenstellende Lösung. Thor, der alte und gefährliche Feind der Riesen, muß in Ragnarök irgendeine Tat ausführen; und als der alte Feind der Midgard-

1) Einen zweiten Beleg dafür hat man allerdings in der Völuspá nach der Lesart im Codex regius: *þa kömr inn mæri mǫgr Hlóðynjar, gengr Óðins sonr við ulf vega*; aber in dem Text desselben Gedichts in der Snorra-Edda werden die Worte *gengr Óðins sonr við ulf vega* auf Víðar bezogen, und dies ist sicher das Richtige.

schlange muß er gerade ihr entgegentreten. Endlich würde sein Begriff als der starke Gott aufgehoben werden, wenn er im Kampfe unterläge, und er würde noch mehr aufgehoben werden, wenn ein andrer sein Rächer wäre. Da gibt es nur einen Ausweg: er muß dem größten Feinde begegnen, „dem Umspanner der ganzen Erde", er muß von der Schlange getötet werden, während er sie gleichzeitig fällt, und er muß — damit wird der Sieg unterstrichen — so lange leben, daß er die Schlange tot zu seinen Füßen sieht.

Für Alter und volkstümliche Echtheit von Thors letztem Kampfe mit der Midgardschlange spricht ferner seine Ähnlichkeit mit anderm Sagenstoff. Beowulf fällt auf dieselbe Weise den Drachen[1]), und vor dem toten Tiere stehend, haucht er selbst sein Leben aus, verbrannt von seinen Gluten. In einer neuern englischen Sage aus Herfordshire fällt ein zum Tode verurteilter Verbrecher den Drachen draußen im Flusse Lug, stirbt aber selbst durch dessen giftigen Atem (Hartland, Legend of Perseus III 55). Als ein Lindwurm sich um die Domkirche zu Aarhus legte, ließ sich ein Mann, in einer Glaskiste verborgen, zu jenem herablassen; es glückte ihm, das Tier zu erstechen, aber er selbst erstickte in dessen Blut, oder — wie andre erzählen — es zerschmetterte in seinem Todeskampf die Kiste mit einem Schlag seines Schwanzes. Nach einem andern Bericht erschoß es ein Knappe mit einem Pfeil, aber als er an dem toten Tiere vorbei zurückritt, fiel er tot zur Erde[2]). Die eigentümlichste Form dieses Motivs ist jedoch der Kampf des Stiers mit dem Lindwurm. Von vielen Kirchen in Dänemark wird erzählt, ein Lindwurm habe sich draußen herum oder davor gelegt, und man habe ihn erst überwältigen können, als man ein Bullenkalb drei oder sieben Jahre mit Milch großzog und es dann gegen das Untier sandte. Es stieß den Lindwurm tot, aber es war selbst „so von Gift bespritzt, daß es bald danach starb". Einzelne Aufzeichnungen führen das noch weiter aus. Bei der Kirche zu Hvalsö auf Seeland ging der Stier nicht weiter als bis zu dem alten Brückenjoch, das jetzt Tyrebro heißt, und stürzte dann tot nieder. Eine Sage von der Kirche zu Brande, die später näher besprochen werden

1) Vgl. Kleostratos und den Drachen (Hartland, Perseus III 37).

2) Thiele, Danmarks folkesagn II 287; E. T. Kristensen, Jyske folkeminder III 86, VIII 62. Der Soldat an der Kirche von Lyngby, Thiele, Danm. folkesagn II 284.

wird, handelt von zwei Stieren, die dem Lindwurm den Garaus machen, aber selbst „so übel zugerichtet sind, daß der eine nur sieben, der andere neun Schritte fortgehen kann, bevor sie leblos zur Erde sinken". Eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der Völuspá, wo Thor auch neun Schritte von der getöteten Schlange geht, ehe er zusammensinkt! Es gibt natürlich auch fernerstehende Varianten, wie die, daß der Stier tot niederstürzte, als er zum Wasser kam und trank, oder daß er so rasend war durch seine Wunden, daß man ihn oben vom Kirchdach her erschießen mußte (allgemein auf Seeland). Die Sage ist in Dänemark ganz allgemein bekannt, aber es ist zweifelhaft, ob sie zu den ältesten gehört. Sie ist fast immer an Kirchenbauten geknüpft; häufig enthält sie die Erklärung eines ausgehaunen Schlangenbildes oder einer zugemauerten Kirchentür. Sie findet sich, soviel ich weiß, nicht in einem der benachbarten Länder, dagegen ist sie, in einer etwas abweichenden Form, recht bekannt in den Alpen. In Wallis wird eine große unterirdische Schlange (ouivra) von dem gepanzerten Stier, der sieben Jahre mit Milch aufgezogen ist, umgebracht, aber dieser stirbt gleich danach an Ermattung. In Tirol und in Uri tauft ein Hirte ein Lamm, aber dadurch wird es zu einem furchtbaren Ungeheuer, das die Weiden unsicher macht; der Stier wird sieben oder neun Jahre aufgezogen, und sie stürzen beide tot nieder, oder der Stier kommt nur hinab bis zum Bache, um zu trinken, bevor auch er tot niedersinkt[1]). In einem seeländischen Text bei Jens Kamp (Folkeminder S. 260) zieht ein Dienstmädchen die Schlange auf, bis sie zum Lindwurm wird; so weit erinnert die Sage an die in den Alpen ausgebreitete Form; und diese Tradition, die nicht an eine Kirche geknüpft ist, was die Alpensagen auch nicht sind, darf am ehesten als alt betrachtet werden. Ein andrer Zug in diesen südlichern Aufzeichnungen findet sich auch bisweilen im Dänischen wieder, daß nämlich eine Jungfrau den Stier zum Kampfe begleiten wird[2]).

Dieser Kampf zwischen dem Stier und dem Lindwurm macht einen uralten Eindruck; leider fehlt uns ganz der eigentliche

---

1) Revue des trad. popul. VI (1891) S. 351 = Zeitschr. des Ver. f. Volksk. VII 450; Grimm, DS[4] Nr. 142 (Der Stierenbach); Zingerle, Sagen aus Tirol[2] (1891) S. 484 u. 637 (in der erstgenannten siegt der Stier), — alle mir von H. F. Feilberg mitgeteilt. Vgl. unten § 13 S. 98.

2) E. T. Kristensen, Danske Sagn II 192 (Nr. 63), vgl. 194 (Nr. 73). Vgl. die Zitate bei Feilberg, Jysk ordbog unter *lindorm* und *tyr*.

Schlüssel zu diesem Kampfe, der wohl eine heroische oder mythologische Vorstellung ist, — und wir haben wohl kaum Aussicht, ihn irgendwo zu finden. Mit Thors letztem Kampfe hat er, trotz der großen Ähnlichkeit, kaum einen unmittelbaren Zusammenhang; jedenfalls ist er nicht ein Nachklang unsres Ragnarök. Aber er zeigt uns, wie ausgebreitet dieses Motiv — der tragische Kampf mit einer Schlange zur Befreiung der Menschheit — ist; und er zeigt zugleich, wie natürlich dieser plastische Schluß, daß der Held „neun Schritte" von dem gefallnen Ungeheuer fortgeht, sich von den gegebnen epischen Grundzügen aus bildet. Ja, es ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen, daß diese eine Form des Kampfes geradezu von Thors Kampf mit der Midgardschlange entlehnt hat; aber notwendig ist es keineswegs. Die ganze Gruppe der tragischen Drachen- und Lindwurmkämpfe zeigt nicht Entlehnungen von Thor, sondern gehört im Gegenteil zu dem breiten epischen Material, von dem der Ragnarökmythus Gebrauch gemacht hat.

Wir wenden uns jetzt zu den andern Göttern. Von Frey heißt es in der Völuspá, daß er gegen Surt streitet; aber in der Lokasenna warnt Loki ihn vor der Zeit, wo Muspells Söhne über den Dunkelwald reiten und er das Schwert vermißt, das er früher weggegeben hat. Hätte der Gott wirklich dem Häuptling des Riesenheers selbst begegnen sollen, so wäre das ein noch furchtbarerer Gegner gewesen als die Muspellsleute; aber etwas derartiges setzt der Dichter der Lokasenna gerade nicht voraus. Noch weniger brauchen wir mit Hilfe sinnreicher Kombinationen herauszufinden, welche Waffe denn Frey anwendet im Kampfe mit Surt, wenn er sein Schwert nicht zur Hand hat; die Zuhörer, die sicher das Gedicht von Skírnir kannten, waren sich sofort klar darüber, daß hier eine Hindeutung auf jene Stelle im Gedicht vorliegt, wo der Gott dem Sendboten sein Schwert zum Ritte durch die Riesenwelt gibt, und daß keineswegs auf ein Wissen von den Einzelheiten des Ragnarökkampfes angespielt wird[1]). Aus den Quellen wissen wir also nur, daß man sich Frey bald mit Surt, bald mit den Muspellsleuten kämpfend denkt; von dem nähern Verlauf des Kampfes und seinem Ausgang können wir nur das Selbstverständliche wissen, daß „die Götter sterben".

1) Das Verhältnis zwischen Lokasenna und Skírnisför ist in der Hauptsache richtig dargelegt von F. Niedner (Zeitschr. f. deutsches Altert. 36, 286—90); doch ist die Stelle von Freys Schwert mißverstanden.

Aber Freys Kampf ist — neben denen Thors und Odins — der einzige, der überhaupt in unsern Quellen erwähnt wird. Nur der alte Mytholog Snorri läßt die zwei wohlbekannten Gegner Loki und Heimdall streiten und „jeden des andern Töter werden". Auch dem Hunde Garm (der sich nach der Völuspá in Ragnarök losreißt) wird bei Snorri ein ebenbürtiger Gegner, der Kriegsgott Tyr, zugeteilt, „und der eine wird der Töter des andern" (wie Thor und die Midgardschlange). Nichts deutet darauf, daß Snorri eine verlorne Quelle gehabt hat, welche die echten, sonst unbekannten Einzelheiten des Kampfes enthielt; im Gegenteil erscheint seine Ausmalung des Details als das natürliche Ergebnis von gerade so viel Verständnis für die Götterwelt, als er selbst zu zeigen pflegt.

Es ist aller Grund vorhanden, das Ergebnis zu unterstreichen, zu dem wir gelangt sind. In der Darstellung der letzten großen Tragödie des Götterlebens darf sich jeder Dichter oder Erzähler eine gewisse Freiheit nehmen, Einzelheiten zu erfinden. Nur eine kleine Reihe von Handlungen ist von der Tradition als feste Glieder im Ragnarökmythus gestempelt: 1. der Zusammenstoß des Götterheers mit dem Riesenheer auf dem bestimmten, benannten Schlachtfelde, 2. der Götterkönig (Odin) wird vom Wolfe verschluckt und von dem jungen Götterhelden (Víðar) gerächt, 3. der stärkste Gott (Thor) fällt die Schlange und stirbt dann selbst an ihrem Gifte. Um die Entstehung des Ragnarökkampfes aufzudecken, müssen wir zu allererst den Ursprung dieser Motive auffinden.

§ 10. *Der keltische Götterkampf.*

Die Mythologie, in der wir den nächsten Anschluß an die Naturvorstellungen Ragnaröks fanden, war die Lehre der alten Druiden vom Untergang der Welt in Feuer und Meer (oben S. 31 ff.). Es ist also natürlich, daß man zuerst fragt, ob die keltische Mythendichtung auch Auftritte gehabt hat, die der andern großen Seite von Ragnarök, dem entscheidenden Kampf zwischen Göttern und Riesen, entsprechen.

Der Sagenstoff aus der Glanzzeit der Druidenlehre auf dem Festland von Europa ist uns jetzt unbekannt. Nur an einer Stelle ist die keltische Mythenwelt zu finden: in der ältesten irischen Literatur. Bei den Iren wurden viele alte Götter- und Heldensagen in den ersten Jahrhunderten nach der Einführung des

Christentums bewahrt und weiterentwickelt, teils in mündlicher, teils in schriftlicher Form. Darunter ist auch die Sage von dem großen Kampf der Götter und Riesen, von der Schlacht auf der Tured-Ebne, oder richtiger den Schlachten auf der Tured-Ebene; denn die Überlieferung nennt zwei Schlachten, eine, in der die Götter siegen, und eine spätere, in der beide Könige der Riesen und die höchsten der Götter fallen.

Die Saga von der Schlacht auf der Tured-Ebne scheint spätestens im 9. Jahrh. aufgezeichnet zu sein; denn in Kormaks Glossar von ca. 900 oder etwas später werden einzelne Stücke daraus angeführt. Aber der Text liegt jetzt mit mehreren jüngern Hinzufügungen in einer Handschrift aus dem 15. Jahrh. vor. Eine kürzere Darstellung findet sich in einem Gedicht des Abt Fland Manistrech († 1056), und dieses liegt dem *Lebor na gabala* (dem „Erobrungsbuch", in einer Handschr. von ca. 1150) zugrunde. Bei ein paar Dichtern des 10. Jahrh. finden sich Anspielungen auf einzelne hierhin gehörende Auftritte. Sieh D'Arbois de Jubainville, Cours de Littérature Celtique V 393—448.

In dieser ganzen Überlieferung, die von gelehrten christlichen Schriftstellern geformt ist, werden die Götter (das Dē-Danann-Volk) als eine historische Völkerschaft aufgefaßt, die ein ältres Volk, die Fir Bolg, vertreibt, mit den Riesen (den Fomori, eigentlich „denen jenseits des Meres") um die Herrschaft kämpft und endlich nach dem großen Blutbad das Land einem neuen Volke überlassen muß, den Stammvätern der spätern Iren. Trotz der historischen Einkleidung finden sich doch viele alte mythische Züge.

Die Erzählung beginnt damit, daß das Göttervolk auf Wolken und Rauch segelnd nach Irland kommt, — wohlgemerkt der Sage nach; denn der Sagaschreiber meint, es sei wohl eigentlich so zugegangen, daß sie bei der Landung ihre Schiffe verbrannten und daß der Rauch daher stammte.

Mit den ältern Einwohnern des Landes, den Fir Bolg, kämpfen sie in der ersten Schlacht auf der Tured-Ebne; die Götter siegen, verlieren aber mehrere von ihren Kämpfern, und ihrem Könige Nuadu wird die Hand abgehauen. Die überwundnen Fir Bolg ziehn fort über das Meer und vereinigen sich mit den Riesen. Aber Nuadu kann mit seinem Leibesschaden nicht länger der König der Götter sein; sie wählen an seiner Stelle Eochaid Bress (E. den Schönen), wodurch sie zu den Riesen in Beziehung treten;

denn Bress ist der Sohn Elathas, eines der Riesenkönige, mit einer Götterfrau, ist jedoch von den Göttern als zu ihrem Volk gehörend anerkannt. Aber Bress wird, mit Hilfe der drei Riesenkönige Indech, Elatha und Tethra, ein böser Herrscher, der sein Volk mit Abgaben und Frondiensten peinigt; die besten Kämpfer der Götter wie Dagde und Ogme müssen in seinem Gehöft Knechtsdienste leisten. Als der Sänger der Götter Coirpre eine üble Aufnahme erfuhr im Königsgehöft, spricht er eine Verwünschung über den bösen König; das ganze Göttervolk versammelt sich, Bress muß eingestehn, daß er die Bedingungen schlecht eingehalten hat, zu denen er verpflichtet war; er zieht fort, um bei seinen Verwandten, den Riesen, Hilfe zu suchen. Die Götter wählen wieder Nuadu zum König; er hat nun eine Hand aus Silber erhalten und wird Nuadu Silberhand genannt. Zu seinem Gehöft kommt der junge Kämpe Lug; er wird geprüft und erweist sich in jeder Kunst oder Geschicklichkeit als den Tüchtigsten gewachsen; so wird er in Dienst genommen zum Kampfe gegen die Riesen.

Lug hält nun Rat mit Dagde und Ogme wie mit dem Schmied Goïbniu und dem Arzte Diankecht, wie man dem Angriff der Riesen wird begegnen können; demnächst gehn die drei zu den drei (Ober-)Göttern des Göttervolks (Brian, Jucharba und Juchair), die einwilligen, Lug die Führung des Götterheers zu überlassen. Sieben Jahre lang rüsten sie sich nun. Da kommen die Riesen mit einem ungeheuren Heer von allen nördlichen Gegenden Europas gesegelt. — Einige Sagen von Dagde knüpfen sich an die Ankunft der Riesen. Die eine erzählt, wie er die Liebe Morrigus, der Kriegsgöttin der Iren, gewinnt, sie ruhen zusammen, und die Göttin weissagt ihm danach das Kommen der Feinde und verspricht, den Riesenkönig Indech zu fällen. Später (d. i. während der Schlacht) — erzählt die Saga — sprengte sie auch mit beiden Händen Indechs Blut über das Heer der Götter. Die andre Sage ist näher an die Ankunft der Riesen geknüpft. Lug schickt Dagde, das Riesenheer auszukundschaften; die Riesen kochen Suppe für ihn in ihrem größten Kessel und gießen sie in ein Erdloch; sie drohen ihm den Tod an, wenn er sie nicht ausißt. Er zog seinen Löffel hervor — dessen Höhlung so groß war, daß ein Ehepaar darin hätte liegen können, — und schöpfte in sich hinein: Stücke wie die Hälften eingesalzner Schweine oder Speckseiten. Als er fertig war, legte er sich ruhig zum Schlafe nieder, und danach schlenderte er heimwärts, schwer von der vielen Nahrung; er

schleppte seine Keule an der Erde hin, so daß die lange Senkung entstand, die noch „die Spur von Dagdes Keule" heißt[1]).

Die beiden Heere stehn nun auf der Ebne einander gegenüber. Lug sammelt die trefflichsten Helden der Götter um sich und befragt sie, was jeder besonders tun wolle, um die Riesen zu überwinden. Goïbniu will fortwährend neue Waffen schmieden, selbst wenn die Schlacht sieben Jahre dauert, und jeder seiner Spieße soll der Tod eines Feindes werden, wenn er entsandt wird; Credne und Luchte wollen die Schwerter mit Griffen, die Lanzen mit Schäften versehn; Diankecht verspricht, alle Verwundeten zu heilen. „Und du, Ogme," sagte Lug zu dem starken Mann, „was wirst du in der Schlacht ausrichten?" „Ich werde ihren König überwinden, ich werde dreimal neun seiner Mannen überwinden, der dritte Teil des Feindesheers soll von meinen Kriegern getötet werden." „Und du, Morrigu?" fragte er. „Ich werde alle die einholen, die ich verfolge." „Und du, Dagde," fragte er zuletzt, „was willst du gegen das Riesenheer ausrichten in der Schlacht?" „So viele Hagelkörner unter eines Rosses Füße kommen während eines Gewitters, so viele Riesenleiber sollen unter meiner Keule zerschmettert werden, wenn die Heere sich treffen auf der Tured-Ebne."

Die Schlacht begann und raste Tag für Tag; Goïbniu schmiedete neue Waffen, Diankecht tauchte die Verwundeten in die Lebensquelle. Die Riesen schickten den Sohn des Bress, Ruadan, aus, um zu erkunden, weshalb die Götter so unüberwindlich wären; und danach sandten sie ihn aus, den Waffenschmied zu töten. Er bat um einen Spieß; er erhielt ihn und schleuderte ihn sofort auf den Schmied; aber Goïbniu zog ihn aus seiner Wunde und durchbohrte den Feind; tödlich verwundet kam Ruadan zum Riesenheer zurück und hauchte sein Leben vor seinem Vater aus, aber der Schmied genas in der Heilquelle. Da warfen die Riesen jeder einen Stein in die Quelle, bis sie ganz damit gefüllt war. — Jetzt stürzten die Riesen sich noch gewaltsamer als vorher auf die Götter. Lug, der bisher von der Schlacht zurückgehalten war, zusammen mit neun Kriegern, die darüber wachten, daß er sich nicht in den Kampf stürzte (so großen Wert legten die Götter auf

1) Eine dritte Sage von Dagde ist zuletzt in der Saga an einem offenbar unrichtigen Platz hinzugefügt. Sie handelt davon, wie er, von Ogme und Lug begleitet, seine geraubte Harfe aus der Halle des Riesenkönigs zurückholt.

den kunstfertigen Meister), riß sich los von den Wächtern und stürmte allen voran in den Streit, laute Kampflieder singend. Das Kampfgetöse war wie Donner, das Blut rann in Strömen, die Krieger strauchelten auf dem schlüpfrigen Grunde und kämpften auf der Erde weiter. Nuadu Silberhand fiel durch Balor, den Riesenkönig, der alles mit seinem Blick tötete; Macha, Ernmas' Tochter, fand den gleichen Tod. Lug eilte gegen Balor; wie der sein Auge öffnen und ihn ansehn wollte, traf Lug ihn mit einem Schleuderstein, der ihm das Auge aus dem Kopfe riß und es hinter ihn schleuderte, so daß es dreimal neun von den Riesen tötete; deren Häupter fielen gegen Indechs Brust, ihr Blut spritzte über sein Angesicht. ,,Sucht mir den Mann," rief Indech aus, ,,der mich mit diesem Blutstrom besprengt hat." (Die Fortsetzung dieses Auftritts scheint zu fehlen.) Da zeigte Morrigu (die Kampfgöttin) sich unter dem kämpfenden Göttervolk, reizte auf zum Streit und sang ihr Kampflied. Ogme begegnete Indech in der Schlacht, und sie töteten einander. Ein später hinzugefügtes Kapitel am Schluß der Saga erzählt, daß Ogme das Schwert des Riesenkönigs Tethra auf dem Schlachtfelde findet; als er es aufnimmt und putzt, spricht das Schwert und zählt die Großtaten auf, die es vollführt hat. — Der Sieg gehört dem Göttervolk; die Riesen werden zurückgetrieben zum Strande. Bress wird begnadigt; ebenso der Sänger Loch, der die Gefallnen aufzählt: von hochgebornen Kämpen 87986, von geringern Leuten und Knechten 700944 und von dem unkriegerischen Haufen so viele wie die Sterne am Himmel, die Schneeflocken im Winter, die Tautropfen auf der Frühlingswiese, die Hagelkörner im Unwetter, die Grashalme unter den Hufen der Streitrosse; sie sind so unzählbar wie die Rosse Manannans, des Meeressohns, wenn sie im Sturm über das Meer schwimmen. Morrigu eilte fort über Erins Berge und meldete den Sieg den Scharen der Elfen und an den Ufern der Flüsse. Wenn sie fragten, welche Botschaft sie brächte, antwortete sie mit einem Liede: ,,Der Frieden steigt zum Himmel empor, der Himmel senkt sich zur Erde, jeder Mann in seiner Kraft . . ." Und sie fügte ein Weissagelied hinzu über das kommende  Unheil: ,,Ich sehe eine Welt, die mir wenig lieb ist: einen Sommer ohne Blumen, Kühe ohne Milch, Frauen ohne Scham, Männer ohne Mut, ... Greise, die falsch urteilen, jeder Krieger betrügt, der Sohn besteigt des Vaters Ehebett, der Vater das des Sohns, die Mutter wird betrogen von der Tochter."

Aber nach Nuadus Tod — fügt das Erobrungsbuch hinzu — gab das Dē-Danann-Volk das Königtum an Lug, der Balor gefällt hatte, und er herrschte über Erin 40 Jahre.

Es ist klar, daß eine Menge echter Mythengestalten und echter Mythenzüge sich in dieser Erzählung findet. Andrerseits sind sie mehrere Jahrhunderte hindurch von christlichen Sagamännern bewahrt worden, in einer Zeit, wo die irische Sagadichtung in ihrem üppigsten Wachstum stand. Von diesen Erzählern muß zum guten Teil die historische Anordnung stammen, wonach der ganze Kampf der Götter und der Riesen auf dem Boden Irlands ausgekämpft wird. Die neuern Mythologen wollen gern von diesem Faktor absehn und die ganze vorliegende Erzählung als Mythus betrachten; aber statt in ihre Fußspuren zu treten, müssen wir sehn, feste Haltpunkte zu finden, um die Behandlung des Sagenstoffs durch die spätern Sagamänner klarzulegen.

Diese vermenschlichte Göttersaga steht in Übereinstimmung mit der irischen Heldendichtung, indem sie diejenigen Götter und Riesen die Schlacht überleben läßt, die später in der Heldenwelt auftreten (den Künstlergott Lug, die Kriegsgöttin Morrigu und den Todesgott Tethra), und diejenigen Götter und Riesen fallen läßt, die in den Heldensagen nicht vorkommen (Nuadu Silberhand, Ogme usw.). Aber wenn wir zurückgehn auf die heidnische Zeit des keltischen Stamms, gerät dies Verhältnis ganz in Unordnung. Nicht nur Lug (von den Römern mit Mercurius zusammengestellt) und der Todesgott gehörten zu den Gottheiten, die von den Galliern am meisten verehrt wurden; auch Nuadu wurde von den Briten in einem Tempel am Flusse Severn angebetet, mehrere Inschriften bewahren seinen Namen in der Form Nodonti oder Nodenti (D'Arbois II 155). Und den starken Kämpen Ogme, den Streiter der Götter, erkennen wir in dem gallischen Gott Ogmios wieder, der in der Römerzeit als ein langbärtiger Kämpe mit den Attributen des Herkules dargestellt wurde.

Daß die heidnischen Iren diese Gottheiten, auch den von ihren nächsten Nachbarn verehrten Nuadu, als gestorben betrachten sollten, ist gewiß undenkbar. Wenn keltische Mythologen die ganze Saga von der Tured-Schlacht in die heidnische Mythologie überführen wollen, kann dies nicht richtig sein; es muß eine Entstellung des Mythus während seiner Überlieferung bei christlichen Sagaerzählern stattgefunden haben. Entweder sind diese Götter nicht in der Schlacht gefallen, oder die Situation der Schlacht

ist falsch aufgefaßt. Wir wollen einmal bei dem ersten Gedanken stehn bleiben. Dann werden wir Ogmes, „des starken Mannes“, Fall tilgen, ebenso Nuadus, des Götterkönigs, Tod. Lugs Wagestück, wenn er sich in den Kampf stürzt und den gefallnen Herrscher an dem siegreichen Riesen rächt, muß umgebildet werden, so daß es keine Rache mehr ist und auch keine Rettung vor der schon nahen Vernichtung. Aber was wird dann aus alledem, was dem Kampfe sein Gepräge gab? War das Ganze ein Blutbad der Riesen, ohne daß es der Götterwelt ein großes Opfer kostete? Über Ogmes Heldentod und Lugs Rache ist die Kampfschilderung aufgebaut; ohne sie ist die Schlacht eine leere Formel, ein Nichts. — So müssen wir denn einen andern Weg gehen; wir müssen den Fehler nicht in der Schlachtschilderung suchen, sondern in dem historisierenden Zusammenhang, in den der christliche Schriftsteller sie versetzt; wir müssen die Götterschlacht losreißen aus ihrer Verbindung mit der Einwanderung in Irland u. ä. und sie nur auffassen als den großen Kampf, in dem alle Riesenmächte sich sammeln zu dem entscheidenden Streit mit dem Göttervolke: dem Streit, in dem der Götterkönig und die trefflichsten Helden der Götter fallen, zugleich mit den furchtbarsten Riesen. A b e r f ü r d i e G e s c h l e c h t e r, d i e s e l b s t N u a d u u n d O g m e v e r e h r t e n, k a n n d i e s e r g r o ß e S t r e i t n i c h t i n d e r V o r z e i t v o r s i c h g e g a n g e n s e i n; e r m u ß i n d i e Z u k u n f t v e r l e g t w o r d e n s e i n. E r m u ß e i n k e l t i s c h e s R a g n a r ö k s e i n.

Wir wissen, daß die Druiden der Gallier die zukünftige Vernichtung der Welt durch Wasser und durch Feuer lehrten. Eine solche Katastrophe muß auch mächtig eingreifen in das Dasein der Götter und Riesen; und da der Kampf zwischen Göttern und Riesen eine so große Rolle in der keltischen Götterwelt spielt, ist diese Katastrophe wohl auch begleitet von einem Vernichtungskampf zwischen den beiden Stämmen. Von dieser Seite aus wird die Vermutung recht wahrscheinlich, daß die Darstellung der christlichen Sagamänner auf einer echten heidnischen Grundlage ruht.

Diese echte Grundlage müssen wir natürlich i n d e n Z ü g e n d e r H a n d l u n g s u c h e n, d i e a m u n m i t t e l b a r s t e n a n d e n K a m p f g e k n ü p f t s i n d und die man nicht von ihm loslösen kann, ohne sein Gepräge zu entstellen. Da ist zunächst schon der Umstand, daß das Göttervolk als gesammeltes ungeheures Heer den noch größeren Massen des Riesenvolks gegenübersteht;

dann eine bestimmte Ebne als Kampfplatz; drittens der Fall einiger der bedeutendsten Götter: der Tod des Götterkönigs Nuadu, mit der dazugehörenden Rache Lugs, und Ogmes, „des starken Mannes“ Fall.

Diese Betrachtung der Schlacht hat eine bedeutende Stütze in dem nordischen Ragnarökkampf; denn was wir dort als die gemeinsame feste Mythentradition vom Götterkampfe erkannten, waren gerade diese Punkte: daß es sich um den Kampf des ganzen Göttervolks gegen die gesammelte Masse der Unholde handelte, daß er auf der bestimmten, benannten Ebne stattfand, daß der Götterkönig fiel, aber von dem jungen Gotte gerächt wurde, der nach dem Kampfe sein Nachfolger wird, und daß der starke Gott fällt, ohne von andern gerächt zu werden, sondern gleichzeitig mit seinem Töter.

Es besteht allerdings ein Unterschied, der nicht der verschiednen Art ungleicher Zeiten, den Kampf auszumalen, zugeschrieben werden kann, sondern der eingreifend genug ist, daß nämlich die gefährlichsten Feinde der Götter die großen Untiere sind, die Midgardschlange und der Fenriswolf. Aber das hindert nicht, daß der ganze epische Bau der Schlacht gemeinsam ist. Der große Kampf, in dem die trefflichsten der Götter und Riesen den Tod finden, muß als eine den Nordleuten und Kelten gemeinsame Vorstellung betrachtet werden. Möglicherweise verdanken dann die nordischen Ungeheuer ihr Dasein einer Stoffeinwirkung anderswoher; hierüber werden wir sehr bald eine Untersuchung vornehmen.

Es wird von Interesse sein, die Ähnlichkeit zwischen Nordischem und Keltischem in ihren Einzelheiten zu verfolgen. Das wesentliche Bindemittel ist ja der Fall des Götterkönigs mit der dazugehörenden Rache des jungen Gottes[1]).

Ogme oder Ogmios, „der starke Mann“, den die Römer Herkules nannten, hat augenscheinlich Berührungspunkte mit Thor. (Sonst ist Dagde der Gott, der am stärksten an Thor erinnert durch seine Keule, seinen Kessel und Gürtel, durch seine Unmäßigkeit und

1) Es liegt nahe, den Götterkönig Nuadu Silberhand, dem seine Hand in der ersten Schlacht auf der Tured-Ebne abgehauen wird, zusammenzustellen mit dem ursprünglichen Götterkönig der Nordleute, Tyr, dem seine Hand vom Fenriswolfe abgebissen wird. Aber es findet sich nähere Ähnlichkeit mit dem Tyr-Mythus im Indischen; und mit Ragnarök stehen diese Ähnlichkeiten kaum in Verbindung.

Lustigkeit; aber in der Tured-Schlacht spielt er eine höchst bescheidne Rolle; die verschiednen Märchen von seinem Auftreten unter den Riesen scheinen zufällig in Verbindung mit der großen Götterschlacht gebracht zu sein.)

Weniger Ähnlichkeit besteht zwischen Víðar und dem tätigen und kunstfertigen Lug (von den Römern als Mercurius bezeichnet), abgesehn von der Ähnlichkeit der Handlung selbst, daß der junge Gott den Götterkönig rächt und nach dem Kampfe seinen Herrscherplatz einnimmt. Es ist wohl nur eine zufällige Ähnlichkeit mit Víðars Schweigsamkeit, daß Lug Sohn des Kian mit dem Beinamen „der schweigsame Held" ist, wie die älteste Quelle sagt (D'Arbois V 400).

Es ist schwierig, die Riesen in dem keltischen und dem nordischen Mythenkreis zu identifizieren; denn unsre Bekanntschaft mit beiden ist höchst unvollständig. Die Ähnlichkeit ist recht handgreiflich zwischen dem Loki der Nordleute und dem Eochaid Bress der Iren, dem schönen Jüngling aus dem Riesenstamm, der früh in den Götterkreis aufgenommen wird, aber Unglück bringt und schließlich die Riesenscharen herüberholt zu dem großen Kampf. Eine ursprüngliche Ähnlichkeit ist es vielleicht, daß das Nordische wie das Keltische die Auffassung haben, die Riesen kämen zur See nach der Kampfebne; aber hier kann ja auch neuere Parallelentwicklung vorliegen. Überhaupt muß man sich dessen bewußt sein, daß die wirkliche Gleichheit nicht abhängt von einer größern oder kleinern Zahl von Übereinstimmungen, sondern davon, ob der ganze Bau der Sagenhandlung identifiziert werden kann, ob die zwei Sagen dieselbe Reihe religiöser und epischer Ideen enthalten.

Man kann auch nicht erwarten, über alle die keltischen Mythenauftritte durch die Zusammenstellung mit dem nordischen Ragnarök Klarheit zu erlangen. Nur über die Hauptbegebenheiten in dem, was irische Sagamänner „die zweite Schlacht auf der Tured-Ebne" nennen, haben wir Aufklärung erhalten. Ich gehe nicht ein auf andre Momente im Streit der Götter und Riesen; z. B. lasse ich mich nicht darauf ein, zu ergründen, ob die „erste" Schlacht auf der Tured-Ebne eigentlich die gleiche Begebenheit ist wie die „zweite Schlacht", oder ob es wirklich ein Kampf der Vorzeit ist, durch den die Götter ihre Gegner vertrieben haben. Das gehört in eine umfassendere Betrachtung der keltischen Mythologie und in einen Vergleich mit andern arischen Mythen.

Auch Einzelheiten in der Hauptschlacht selbst haben keine Seitenstücke im Nordischen, sondern weisen in eine andre Richtung. Der Riese Balor, der durch seinen Blick tötet, erinnert an den griechischen Giganten Typhon, der durch das aus seinen Augen sprühende Feuer tötet.

Ein bestimmter Unterschied in der Darstellung der großen Götterschlacht durch Nordleute und Iren macht sich stark bemerkbar. An das nordische Ragnarök ist untrennbar der Gedanke vom Untergang der Götter geknüpft; die keltische Tradition läßt die Götter einen allerdings teuer erkauften Sieg gewinnen. Aber hier zeigt sich das Überraschende, daß in den epischen Motiven, die beiden Völkern gemeinsam sind, eigentlich keine Göttervernichtung liegt; im Gegenteil, man könnte mit dem Kreis epischer Motive in den nordischen Gedichten leichter den Sieg der Götter darstellen: Víðar steht ja da als Überwinder des Wolfs und Rächer seines Vaters, die Midgardschlange liegt getötet vor dem sterbenden Thor; wenn diese größten Ungeheuer getötet sind, muß ja die Macht der Riesen gebrochen sein. Wir werden später auf diesen Gedanken der Möglichkeit eines Siegs der Götter zurückkommen[1]).

§ 11. *Die Gegner der Götter.*

Als Gegner der Götter im nordischen Ragnarök treten nicht nur ihre gewöhnlichen Feinde auf, Riesen jeder Art, sondern der Kampf erhält seine Eigenart durch gewisse Wesen, die sonst niemals den Göttern gegenüber auftreten, aber hier eine hervorragende Rolle spielen. Das ist Surt, und das sind die Muspellsleute. Könnten wir das Wesen dieser Gestalten ergründen, so würde unsre Einsicht in den Ragnarökmythus selbst einen großen Schritt vorwärts gelangt sein.

Über Surt haben wir die relativ klarsten Aufschlüsse: 1. er ist der eigentliche Führer der Gegner der Götter, 2. er führt Feuer mit sich, um damit die Welt oder jedenfalls die Götterwohnungen zu verheeren.

Über die Muspellsleute haben wir viel weniger Aufschlüsse. „Wenn Muspells Söhne über den Dunkelwald reiten, weißt du da, Elender, wie du kämpfen wirst?“ (*en er Múspellz synir ríða myrkvið yfir* —) heißt es in der Lokasenna. „Muspells Leute kommen über

1) Vgl. unten § 41. 44. 56, 6.

das Meer, Loki steuert ihr Schiff", heißt es in der Völuspá (*koma munu Múspellz um lǫg lýðir*). Je ärmer die Quellen sind, desto besser Bescheid weiß wie gewöhnlich Snorri Sturluson. „Muspells Söhne" sind in „Muspell" oder „Muspellsheim" zu Hause, einer Feuerwelt am südlichen Ende des Himmels; da sitzt Surt als ihr Herr, und in Ragnarök reitet er — durch die geborstne Himmelswölbung — zum Streite aus an der Spitze der Muspellssöhne. Dieser Gedankengang weicht ganz von dem der Quellen ab; diese bringen niemals die Muspellsleute mit Surt oder mit dem Feuer in Verbindung; die Völuspá versetzt sie ausdrücklich in eine andre Schar als den von Süden her kommenden Surt, er läßt sie von Osten oder möglicherweise von Norden her segeln[1]). Die Quellen enthalten nichts über ihre physische Beschaffenheit oder ihren besondern geographischen Ausgangspunkt. Auch über die Art ihres Vorgehns gibt es keine feste Tradition. Die Lokasenna läßt sie durch die ungeheuren Wälder reiten, die die Riesenwelt von den Göttern trennen; die Völuspá läßt sie dagegen — mit ihrer gewöhnlichen Vorliebe für das Meer — zur See herbeikommen. Alles, was von den Muspellsleuten feststeht, ist dies, daß sie die Ragnarök eigentümlichen Gegner der Götter sind. Von vornherein läßt sich nicht leugnen, daß sie möglicherweise eine besondre physische Beschaffenheit gehabt haben, daß sie möglicherweise eine mythisch-geographische Heimat und daß sie möglicherweise eigne Taten im Ragnarökkampf gehabt haben; aber

---

1) Die Lesart *Múspellz lýðir* findet sich, wie bekannt, in allen Handschriften der Völuspá (Regius, Hauksbók, und Snorra Edda I 194, vgl. 138); die meisten neuern Herausgeber ändern das in *Heljar lýðir*, weil die Muspellsleute — nach Snorris mythengeographischem System — sich nicht in Lokis, sondern in Surts Gefolge befinden sollen. Ich kann nicht deutlich genug ausdrücken, wie verwerflich ich es finde, mit Hilfe grober Textänderungen die alten Quellen in Übereinstimmung zu bringen mit weit jüngern systematischen Darstellungen. Hier stehn wir noch obendrein dem Verhältnis gegenüber, daß die Berichte aller alten Gedichte über die Weltentstehung und über Muspell der Muspellheimtheorie Snorris widersprechen. Im Vergleich hiermit bedeutet es weniger, daß die aufgenommne Textbesserung eine poetische Verringerung des Textes ist: Hels bleiche Tote würden kaum imstande sein, den Asen einen besonders großen Schrecken einzuflößen als erster Trupp in einer der Ragnarökscharen; und um ihretwillen sollte man die Muspellsleute ausschließen, die man aus andern Stellen als die furchtbarsten Feinde in Ragnarök kennt?

sicher ist nur, daß diese Züge keinesfalls so eindrucksvoll gewesen sind, daß man sie notwendig mitnehmen mußte, wenn man das Bild des Muspellvolkes als der fürchterlichen Feindeschar der lichten Götter heraufbeschwören wollte: in unsern Quellen treten sie nur als Personifikation — eine recht abstrakte Personifikation — der verheerenden Kräfte in Ragnarök auf.[1])

Derselbe Name tritt auch außerhalb des nordischen Heidentums auf, nämlich in deutschen Gedichten aus dem 9. Jahrhundert, die kurz nach der Einführung des Christentums verfaßt sind. „Da zieht ein Sühnetag durch das Land, sucht die Menschen mit Feuer heim; kein Verwandter kann dem andern helfen gegen *mūspilli*" (das bayrische Gedicht vom Letzten Gericht); „*mūdspelles* Macht fährt dahin über die Menschen, das Ende dieser Welt", „*mūtspelli* kommt wie ein Dieb in der dunkeln Nacht" (der sächsische Heliand 2591. 4358). Über die eigentliche Bedeutung dieses Worts haben die Sprachforscher recht verschiedne Meinungen aufgestellt; und weder in den deutschen noch in den nordischen Quellen scheint man die geringste Ahnung von seinem Ursprunge zu haben[2]). Aber über seine Wortbedeutung herrscht kein Zweifel; *mūtspelli* bedeutet dasselbe, was sonst in diesen Gedichten mit „Sühnetag", „Gerichtstag", „letzter Tag dieses Lichts (dieser Welt)", „Ende dieser Welt" bezeichnet wird. Genauer bestimmt, bezeichnet es den Untergang dieser Welt in seiner Plötzlichkeit und seinem Schrecken. Da der Weltbrand mit zur christlichen Lehre vom Untergang gehört, umfaßt es natürlich auch diesen, aber *mūtspelli* wird niemals in direkte Verbindung mit dem Feuer gebracht; das Stoffliche interessiert nicht.

Nachdem wir die Muspellsleute aus dem System entfernt haben, in dem späte christliche Mythologen sie angebracht haben, und

---

1) Sogar das Verhältnis der Verheerer zu dem dunkeln Múspell scheint nicht einmal deutlich ausgeprägt zu sein. Sie treten teils als seine Leute auf (*Múspellz lýðir*), teils als seine Söhne (*M. synir*). Eine dritte Bezeichnung *M. megir* wird von Snorri abwechselnd mit M.s „Söhnen" gebraucht; sie klingt an sich altertümlich und echt mythisch (vgl. *ásmegir, fíflmegir*) und liegt *Múspellz lýðir* nahe. Vermutlich hat jemand auf Island eine Überlieferung gekannt, worin Lok. 42 lautete: *en er Múspellz megir ríða myrkvið yfir*; und dies dürfte dann die ursprüngliche Lesart des Gedichts sein.

2) Über die verschiednen Deutungen s. Golther, Handbuch der germ. Myth. 539; Mogk, Germ. Myth.[2] 382; Braune, Althochdeutsches Lesebuch[7] 190f. und Beiträge 40, 425ff.

ihnen ihren einfachen und unmittelbaren Ragnarökwert wiedergegeben haben, bekommt die Ausdrucksweise in den deutschen Gedichten ein ganz andres Interesse für uns als früher. Man bemerkt die genaue Parallele in den Ausdrücken: *Mūdspelles megin obar man ferid* (Hel.), *en er Múspellz synir ríða myrkvið yfir* (Lok.), *koma munu Múspellz lýðir* (Vsp.). Überall ist Muspell an die vorrückende, sich nähernde Vernichtung geknüpft. Der Unterschied ist, daß die deutschen Gedichte den Grundbegriff in reinerer Gestalt haben; in den nordischen Gedichten ist er episch zu Einzelgestalten verdichtet, mit dem Angriff der Riesen auf die Götter in Übereinstimmung gebracht worden; aber keins von ihnen hat individuelle Auftritte geschaffen, die den Namen Muspells tragen.

Daß die Muspellsleute in mythischer Hinsicht so unentwickelt sind, hat sicher darin seinen Grund, daß sie verhältnismäßig jung sind. Sie treten nicht in Verbindung mit den entscheidenden Gestalten aus dem Ragnarökkampf, mit Surt, dem Fenriswolf usw.; noch weniger haben sie bestimmte Gegner. Der große Götterstreit scheint sozusagen geschaffen, ohne sie um Rat zu fragen. Die Forscher haben sich gestritten, ob der Begriff *Mūtspelli* heidnisch oder christlich sei. Die Antwort, welche die Quellen geben, ist, daß er auf der Grenzscheide zwischen Heidentum und Christentum lebt. In Deutschland ist er kräftig in dem ersten christlichen Jahrhundert und stirbt dann ab; in dem später zum Christentum bekehrten Norden begegnet er im letzten heidnischen Jahrhundert, aber ohne mit den andern, fester geformten Ragnarökvorstellungen so recht zusammengewachsen zu sein. Gegen einen rein heidnischen Ursprung spricht die begriffsmäßige Klarheit, mit der er im Altdeutschen hervortritt. Er ist wie ein Schlagschatten christlicher Vorstellungen vom Gerichtstag, der sich mit und vor dem ersten Eindringen des Christentums zeigt. Es ist wahrscheinlich, daß das Wort in der Dichtung von einem Volke zum andern gewandert ist; denn die sprachliche Formel, worin es vorkommt, ist so merkwürdig übereinstimmend. Dann ist auch der Übergang vom Begriff zu einem persönlichen Weltvernichter nur kurz. In einem Satze wie dem altsächsischen *Mūdspelles megin obar man ferid* werden Zuhörer mit heidnisch-mythischer Phantasie das Dröhnen einer kommenden Riesenmacht vernehmen. Nur ein Schritt weiter, und wir befinden uns im rein Epischen: *Múspellz megir* (*synir, lýðir*) *ríða myrkvið yfir.*

In einer gewissen Verbindung mit den Muspellsleuten treffen wir in den Quellen das Nagelschiff. „Naglfar (das Nagelfahrzeug) kommt los," heißt es in der Völuspá, „Muspells Leute kommen über das Meer, Loki steuert." Aber wie wir von andrer Seite wissen, ist die Verbindung wenig fest; ein andres Gedicht läßt die Muspellsleute zu Lande über den großen Dunkelwald ziehen. Das Nagelschiff ist insofern ein Motiv, das mit einer gewissen Selbständigkeit auftritt. Zu seiner Selbständigkeit gehört auch, daß es außerhalb der poetischen Quellen, im Volksglauben, vorkommt. Snorri weiß, daß Naglfar „aus den Nägeln toter Menschen verfertigt ist; deshalb soll man wohl bedenken, daß, wenn jemand mit unbeschnittnen Nägeln stirbt, er das Baumaterial für Naglfar vermehrt".

Diese Vorstellung von Naglfar hat ihre Voraussetzung in dem breiten Volksglauben. Der Gedanke ist allgemein unter den Menschen, daß mit dem abgeschnittnen Nagel leicht Schaden angerichtet wird; bald wird dies ohne einen Grund angegeben, bald mit der Begründung, daß eine Hexe die Nägel zum Zauber gegen die betreffende Person brauchen kann oder daß Vögel dem Betreffenden damit schaden können; in einzelnen Fällen werden speziellere Gründe angegeben, die uns hier angehn. Das Mittel gegen diesen Schaden besteht gewöhnlich darin, die Stücke zu vernichten: die Nägel in kleine Stücke zu schneiden oder zu verbrennen, ausnahmsweise auch sie zu verwahren und mit dem Toten zu begraben. Nach neuerm isländischen Volksglauben bat der Teufel Gott, ob er alle abgeschnittnen Nägel erhalten dürfe, und Gott erlaubte es ihm, falls die Menschen sie nicht in drei Stücke schnitten; und das tun die Menschen immer, denn sonst nimmt der Teufel die Nägel und macht sich Schuhe daraus (Íslenzkar Þjóðsögur II 3 u. 549). Ebenso glaubt man in Dänemark, daß die abgeschnittnen Nägel in möglichst viele Stückchen geschnitten werden müssen, „damit der Teufel nicht etwas habe, um seine Holzschuhe zu beschlagen", oder „denn sonst brauchen die Hexen sie, ihre Holzschuhe damit zu beschlagen" (Feilberg, Jysk ordbog II 681).

Eine besondre Form ist der Glaube an ein Teufelsschiff oder Totenschiff aus abgeschnittnen Nägeln. Nach isländischem Volksglauben soll jeder abgeschnittne Nagel in drei Stücke zerschnitten oder zerbissen werden, „denn sonst stellt der Teufel aus ihnen ein ganzes Brett im Leichenschiffe (*náskipið*) her". Es wird eine Sage

von der Mannschaft eines Fischerboots erzählt, die später kam als die andern Bootsbesatzungen und sich sputete, ihr Boot ins Wasser zu setzen; aber als sie ein Stück vom Lande entfernt waren, sank das Boot, und sie ertranken alle; aber diejenigen, die vorausgefahren waren, hatten beobachtet, daß das Boot, das zurückblieb, aus lauter Menschennägeln gebaut, aber im übrigen recht schön anzusehen war. Andre kennen Ähnliches ohne Verbindung mit dem Tode; es heißt dann nur, daß der Teufel sich ein Ruderboot aus den abgeschnittnen Nägeln baut oder daß er sie braucht, um damit sein Fahrzeug zusammenzunageln (Ísl. Þjóðsögur II 549). Aus Helgeland in Norwegen ist ein ähnlicher lappischer Volksglaube bekannt: wenn man nicht das von den Nägeln Abgeschnittne in Stücke schnitt und verbrannte, „pflegte der Böse die Nägel aufzusuchen und ein Boot daraus zu machen; wenn die Menschen, denen die Nägel zugehört hatten, starben, kam der Böse und holte sie im Nagelboote“ (Mitteilung von Rektor J. Qvigstad, bei A. Helland, Finmarkens Amt II 312; zahlreiche finnische Belege, auch mit Weltuntergang bei K. Krohn, Das Schiff Naglfar, Finn. ugrische Forschungen XII 154 ff.). Aus Dänemark, wo es sonst der allgemeine Glaube ist, daß der Teufel die nicht zerstückelten oder die am Sonntag abgeschnittnen Nägel braucht, um „seine Holzschuhe damit zu beschlagen“, kennt E. T. Kristensen einen alten Reim: „Fanden kunde ikke sejle, förend han fik söndags negle“ (d. i. Der Teufel konnte nicht segeln, bevor er Sonntags-Nägel erhielt; Jyske Folkeminder IX 49).

Hieraus sieht man, daß der Volksglaube vom Nagelschiff, der in der Völuspá und der Gylfaginning begegnet, weiter über die nordischen Länder ausgebreitet ist. Doch ergibt sich nicht, ob man im allgemeinen an ein Teufelsschiff gedacht oder ob man es auf den Untergang der Welt bezogen hat. Das letzte mag wohl am wahrscheinlichsten scheinen, weil ein Schiff aus Nägeln (besonders aus den Nägeln toter Menschen) nur sehr spät fertig werden kann; aber zwingende Gründe dafür haben wir nicht. —

Seiner Herkunft nach ist dies Nagelschiff eine episch-phantastische Ausdeutung des alten Aberglaubens von den Nägeln. Und sie steht nicht allein. Hier im Norden macht der Teufel sich Schuhe aus Nagelresten; aus am Donnerstag geschnittnen Nägeln „baut der Teufel seinen Stuhl in der Hölle“ (P. Syv, De vulgi erroribus, BUH e don. var. 26, 4°, bl. 8 = DFS. 122 F6); bei den

Lappen schmiedet er sich einen Spaten, bei Littauern und Esthen stellt er sich einen unsichtbarmachenden Hut her; in Frankreich einen Becher[1]).

Als Ragnarökmotiv ist Naglfar (das Nagelschiff) kein festes Glied im Gange der Handlung. Es ist ein Motiv, das, episch angesehen, lose angehängt ist und geographisch eine begrenzte Ausbreitung hat: in der Völuspá (wie im dänischen und isländischen Volksglauben) ist es an Küstengegenden gebunden. Es ist die Ahnung der Küstenbewohner, daß das Furchtbare und Fremde übers Meer zu ihnen kommt. Als Zug der Handlung in der Götterschlacht entspricht es dem irischen Mythus, wo die Riesen zum großen Kampf mit den Göttern übers Meer gezogen kommen. Doch wissen wir nichts darüber, ob hier eine poetische Verwandtschaft zwischen Nordleuten und Kelten besteht oder ob nur die gemeinsamen Naturverhältnisse das gleiche mythische Gewand geschaffen haben.

Surts Gestalt gibt dem Mythenforscher am meisten Rätsel auf; aber in der Überlieferung steht er mit festern und klareren Zügen vor uns als die andern Göttergegner. Erstens ist sein Auftreten den Quellen gemeinsam und ein wesentliches Glied in Ragnarök, im Kampfe und bei der Vernichtung. Zweitens wird er mehrmals identifiziert mit den Götterfeinden insgesamt: „Wie heißt die Insel, auf der Surt und die Asen ihr Blut mischen?" (Fáfnismál), „wie heißt das Gefilde, wo zum Streite sich treffen Surt und die freundlichen Götter?" (Vafþr.). Hiermit stimmt überein, daß ein bestimmter Kampfplatz in Ragnarök immer nur in Verbindung mit Surt genannt wird; und die Quellen — mit Ausnahme der Völuspá — kennen überhaupt keinen andern Häuptling über das Riesenheer als Surt. Dies Gedicht läßt ihn ja einen der drei Riesenhäuptlinge sein.

---

1) Mélanges Russes IV 154; Mélusine I 549 (jetzt vermehrt in Köhler, Kleinere Schriften III 578—80; Helland, Nordlands amt II 458—60. Der Aberglaube von Nägeln s. Feilberg, Jysk ordbog II 680—82 mit Verweisungen. Eine ähnliche Darlegung wie die von mir gegebne über die volkstümlichen Voraussetzungen des Schiffes Naglfar findet sich Germania 26, 204—7 von Dr. M. Gaster in Bukarest. Einige haben *naglfar* als „Totenschiff" deuten wollen (vgl. gr. *νέκυς, νεκρός*; s. bei Golther, Germ. Myth. 534. Mit dem großen Material aus dem Volksglauben vor Augen muß man diese Etymologie doch für unsicher halten.

Ebenso fest wie sein Häuptlingsplatz ist seine Verbindung mit dem Feuer. „Surt kommt von Süden her mit dem Verderben der Zweige", heißt es in der Völuspá; die Vafþr. erzählen, daß „Surts Lohe" (*Surta logi*) die Wohnungen der Götter verbrennt[1]). Hierher gehört vielleicht auch der unklare Ausdruck, daß „Surts Verwandter" (*Surtar sefi* Vsp. 47) Yggdrasil verschluckt. Auf Island heißt die Steinkohle *surtarbrandr* und hieß schon im Mittelalter so; *surtarepli* sind die schwarzen, gleichsam abgesengten Knospenspitzen des Schachtelhalms[2]). Surt ist nicht nur der Führer in der Schlacht, er ist auch der Verheerer von Asgard oder — nach einer einzelnen Quelle — der ganzen Welt. Sein „Brand" muß ein Resultat seines Sieges sein; es ist mythologisch unmöglich, daß man „die Heiligtümer der Götter" verbrennen kann, bevor man sie selbst erschlagen hat[3]).

Dies sind die Hauptzüge der Dichtung. Bei Surts Gestalt läßt sie sich nicht auf Einzelheiten ein. Nur die Völuspá mit ihrem Hang zur Spezialisierung gibt ihm einen bestimmten Gegner im Kampf (den Gott Freyr); und dies entspricht ganz dem Streben des Gedichts, Surt in gleiche Höhe mit andern Riesenhäuptlingen hinabzudrücken — gegen das Zeugnis der andern Quellen. Von seinem Aussehn wissen sie auch nichts, außer daß eine dunkle Wendung in der Völuspá ihm vielleicht ein Schwert beilegt[4]).

Von Surts Heimat und Reich weiß Snorri und seine Nachfolger sehr genau Bescheid: er wohnt im Süden in dem von Feuer erfüllten „Muspellsheim" und herrscht über die „Muspellssöhne", seines Reiches Grenze mit seinem lohenden Schwert bewachend, und da hat er seinen Platz gehabt schon vor dem Beginn der

---

1) Nach Björn M. Ólsen, Arkiv 30, 145 wäre aus den Versen des Bergbúaþátts hinzuzufügen: *ek fer niðr til Surts ins svarta í eldinn heita* (ich gehe hinab zu Surt dem Schwarzen ins heiße Feuer).

2) Vígfússon, Icel. dict. 605; Jensen-Tusch, Nordiske plantenavne 79. Die Form *Surta logi* ist vermutlich nicht von einem **Surti* gebildet, sondern ist das gewöhnliche *Surtar-* in abgeschliffener Gestalt (vgl. *festar-* und *festa-*). Der männliche Name *Sortebrand* (Domesdaybook) hat natürlich nichts mit Surt zu tun, sondern ist gleich ags. Svartbrand.

3) Vielleicht hat die Völuspá sich doch gedacht, daß er gleich bei seinem ersten Auftreten Feuer anzündet und daß dies wie ein immer wachsender Waldbrand sich ausbreitet; sie spricht nämlich von keinem Anzünden nach dem Kampfe. Dies ist physisch sehr natürlich, aber freilich schwach in mythologischer Hinsicht.

4) Vsp. 52: *skínn af sverði sól valtíva.* Vgl. Sv. Grundtvig, Sæmundar Edda (1874) S. 190.

Zeiten; denn die Welt selbst, der Schauplatz der Götter und Menschen, ist entstanden durch Wechselwirkung zwischen Muspellsheims Wärme und dem Frost der Élivágar. Diese Auffassung ist den Eddaliedern ganz fremd, was die Entstehung der Welt und ihren Untergang angeht. Die Vafþrúðnismál, die Snorris Quelle für die Kosmogonie sind, kennen nur eine Weltentstehung durch Frost und verneinen das Dasein irgendeines lebenden Wesens (also auch Surts), bevor der Riese Aurgelmir aus den erstarrenden Wassertropfen entstand. Ferner gibt es in unsern Quellen nichts, was den Namen Muspell trägt und in unmittelbare Verbindung mit Surt, dem Feuer und dem Süden gesetzt wird; in der Völuspá sind sie bestimmt getrennt. Deshalb lassen wir den Begriff Muspellsheim beiseite, wo von dem nordischen Altertum die Rede ist. — Dagegen haben wir in den Quellen die Völuspázeile, daß „Surt von Süden her kommt"; entweder stützt sich der Dichter auf eine Überlieferung, oder er hat auf eigne Hand den flammenführenden Surt nach den heißen Gegenden des Südens versetzt. Jedenfalls hat diese Lokalisierung nicht Allgemeingültigkeit; denn wir haben andre Quellen, die die Götterwelt nach dem Süden verlegen, so daß hier kein Platz für Surt bleibt[1]).

Auch vom Standpunkt der andern Ragnarökgedichte kann dieser Gedanke bezweifelt werden; denn der Führer des ganzen Riesenheers kann kaum seine Heimat so weit außerhalb der Welt der Riesen haben, die im Osten und Norden liegt. In diesem wie in mehreren andern Punkten kann die Schilderung der Völuspá von den vorrückenden Riesenscharen nicht als die landesübliche Mythenlehre Geltung haben.

Hierzu kommt, daß wir in den Eddaliedern einen Bericht haben, der Surt eine ganz andre Wohnstätte gibt. In dem dunkel-mythischen Dialoggedicht Fjölsvinnsmál wird Surt in Verbindung mit der Riesin Sinmara genannt; sie wird in der Welttiefe wohnend gedacht, sie verbirgt in einer Eisenkiste hinter neun Schlössern den Spieß, den Loki gefertigt hat „unten am Totengitter"; damit kann der strahlende Hahn im Mimisbaum gefällt werden, wenn „die bleiche Riesin" dazu gebracht werden kann, ihn auszuleihen. Sie wird wohnend gedacht in der für Menschen unzugänglichsten

1) *þá vas Ið- með jǫtnum -unn nýkomin sunnan*, Haustlöng des Þjóðólfr enn hvinverski. — Vgl. andrerseits: *fara norðr til Surtsdala ok Bjarmalands* im Hauks þáttr Hábrokar, Flateyjarbók I 579.

Tiefe, — und eine solche verborgne Wohnung paßt auch am besten für den Oberhäuptling der Riesen, der auf dem Schauplatz der Mythen niemals vor dem entscheidenden Kampfe auftritt.

In diesem Zusammenhang hat ein Stück des niedern Volksglaubens großes Interesse. Es findet sich auf dem westlichen Island, im Myre syssel, dort, wo der Weg nach dem Nordlande hinaufführt in die Heide, Islands größte Höhle, Surtshellir, „Surts Höhle". Sie erstreckt sich ins Gebirge hinein, 800 Faden weit nach der Angabe neuerer Forscher; die Volkssage meint, daß sie sich quer durch das ganze Land ausdehne[1]). Dieser Name und der Glaube an ein Wesen darin geht zurück auf die frühste Besiedlungszeit Islands, ca. 900. Der junge Thorvald holbark, Sohn des Landnehmers Höfða-Thord, war einmal zu Besuch auf dem Gehöft Thorvardsstad „und da ging er hinauf zu Surts Höhle und sprach dort eine Drāpa, die er auf den Riesen in der Höhle gedichtet hatte"[2]). Es ist klar, daß der Isländer Surt als einen Riesen aufgefaßt hat gleich den andern Riesen, der nicht in den Süden oder ins Feuer gehörte und der sich von jenen nur dadurch unterschied, daß er mächtiger war und versteckter in der unzugänglichen Tiefe.

Wir haben ein Gedicht von Eyvind Skaldaspillir, das Háleygjatal, in dem er davon spricht, daß Odin aus Surts tiefen Tälern

---

1) Kaalund, Beskrivelse af Island I 338—43.

2) Landnámabók (1900) S. 69 u. 190. — In diesem Zusammenhang muß das merkwürdige Verhältnis berührt werden, daß der Name Surt, die Bezeichnung für den fürchterlichsten Riesen in Ragnarök, auf Island als ein einfacher Männername gebraucht wird. Bei näherm Zusehn wird man dies doch recht erklärlich finden. Von vornherein tritt er nämlich nicht als Taufname auf, sondern als Beiname: Þorsteinn surtr (im Þorskafjörðr, einem der Seitenarme des Breiðafjörðr, ein Enkel des Landnehmers Mostrar-Skeggi) hat einen Beinamen gleicher Art wie die gleichzeitigen Þorsteinn hrungnir und Þorsteinn þurs. Demnächst tritt der Name als eigentlicher Männername auf in der letzten Hälfte des 10. Jahrh.; Surtr Atlason auf Snæfellsnæs war der Enkel eines der allerjüngsten Landnehmer (Landn. 25, vgl. 246); Surtr Grettisson war ein Enkel eines Landnehmers (Landn. 1843, S. 158); im 11. Jahrh. — nach der Einführung des Christentums — wird der Name etwas allgemeiner. Diese Daten zeigen, daß der Riesenname durch eine einfache sprachliche Entwicklung zu einem Männernamen geworden ist. Die örtliche Begrenzung des Namens auf den Breiðafjörðr und die umliegenden Gegenden spricht dafür, daß er gerade von dem Riesen in Surtshellir hergenommen ist. Dies gibt dann eine weitere Stütze für die Berühmtheit des Riesen Surt bei den ältesten Isländern.

(*Surts ór sökkdǫlum*) den Skaldenmet heraufholte. Hier — wie in den Fjölsvinnsmál — zielt der Dichter auf einen in der Bergtiefe wohnenden Riesen; der Ausdruck wird nicht von der besondern isländischen Örtlichkeit gebraucht, sondern von der mythischen Bergtiefe (in der der Suttungsmet aufbewahrt wird).

Die Vorstellung von Surt als dem Riesen der Tiefe muß demnach als die ausgebreitetere bezeichnet werden, die Lehre der Völuspá dagegen als eine alleinstehende Variante. Die übliche Auffassung von Surt als dem Führer des ganzen Riesenheers dürfte auch einen solchen Platz für ihn voraussetzen.

Es ist wahrscheinlich, daß Surt seinen Platz in den Ragnarökmythen gehabt hat, ehe er in andrer Verbindung auftrat. Der Platz in der am schwersten zugänglichen Tiefe, die die Fjölvinnsmál ihm geben, deutet am ehesten darauf, daß er in keiner Verbindung steht mit der Natur und dem täglichen Gange des Daseins. Den altisländischen Riesen in der Surtshöhle müssen wir als abgeleitet betrachten aus der entsprechenden Gestalt in der höhern Mythologie; denn so können wir leicht sein Wesen erklären[1]).

Der Name Surt endlich weist in dieselbe Richtung. Er läßt sich nicht von Worten trennen wie: *svartr* schwarz; *sorta, surta* Schwärze, schwarzes eisenhaltiges Wasser; *sorti* dichter Nebel; lat. *surdus* taub, dunkel. Für einen Bewohner der Tiefe ist der Name recht passend. Er wird sich ungleich weniger eignen für einen Bewohner der Feuerwelt des Südens, falls man ihn sich nicht als Neger denken will!

Gegen diese Auffassung des Surt als des Riesen der Welttiefe wird man einwenden, daß sie schlecht zu seiner Rolle als Feuerriese paßt; denn für die Nordleute — vor Islands Besiedlung — lag es nicht nahe, zu meinen, daß das Innere der Erde eine verborgne unheildrohende Feuermasse bewahre; wenige Gegenden der Erde sind so entfernt von starken vulkanischen Phänomenen. Aber wer sagt denn auch, daß die Vorstellungen von Surt auf nordischem Boden gewachsen seien? Wir haben ja gerade früher

1) Einige werden vielleicht den Höhlenriesen *Surtr* (Gen. *Surts*) als ein von dem Ragnarökriesen *Surtr* (Gen. *Surtar*) verschiednes Wesen auffassen und diese Unterscheidung durch die verschiedne Flexion der Worte stützen. Aber ein solcher Übergang in der Flexion der Worte ist nicht selten im Altnordischen; eine Genetivform *Surts* für älteres *Surtar* wird nur die oben ausgesprochne Meinung stützen, daß der Höhlenriese jünger ist als der Ragnarökriese.

gesehn, daß der Weltbrand nicht die unmittelbare Gültigkeit für das Menschenleben hatte wie der Fimbulwinter und das Sinken der Erde ins Meer, sondern daß er, in einer festen plastischen Form (als „Surts Lohe") versteinert, dem Götterdrama zugehörte.

So weit also die nordischen Quellen von Surt. Wenn wir versuchen wollen, seine Entstehung durch eine weiterreichende Mythenvergleichung zu ergründen, haben wir als Anhaltspunkte seine untrennbare Verbindung mit dem Weltbrande und der Riesenschlacht. Das erste dieser Motive führt uns weit über Land, aber zuerst und zunächst führt es uns zu den Kelten. Das zweite führt uns ganz deutlich zu der keltischen Mythologie: nur da haben wir die Feldschlacht zwischen den Heeren der Götter und Riesen, mit bestimmten Vorkämpfern und bestimmten Häuptlingen auf jeder Seite. Innerhalb des keltischen Mythenkreises könnte es nahe liegen, Surt mit dem Riesen Balor zusammenzustellen, besonders wenn dessen todbringender Blick — wie neuere Mythologen wollen — eigentlich die Feuerflamme bedeuten soll; aber da es seine Aufgabe ist, den Götterkönig zu fällen und dann selbst zu fallen durch die Hand des jungen Rächers, entspricht er episch dem Fenriswolf und keineswegs dem Surt. Halten wir uns an das Ähnlichkeitsmotiv selber, die Feldschlacht und die Häuptlinge, so muß Surt mit den Führern des Heers der „Fomori" zusammengestellt werden, oder besser mit dem hervorragendsten unter ihnen, dem, der in einer der ältesten Quellen „König der Fomori" genannt wird, mit Tethra. Ihnen beiden gemeinsam ist die Führerstellung über die ungeheuren Heeresmassen in der Riesenschlacht, ohne daß ihnen doch eine einzelne Tat beigelegt wird[1]).

Hier ist doch ein einzelnes eigentümliches Verhältnis zu beachten. Tethra war nicht nur eine Mythengestalt, sondern wurde auch als Gott verehrt. Vor seinem mächtigen Steinbilde bei Cen Cruaich im westlichen Irland wurden Menschen, kleine Kinder, geopfert[2]). Er scheint ein Gott des Todes gewesen zu sein, und man hält ihn für identisch mit dem Gott des Totenreichs, der nach Caesar in der Lehre der alten Druiden eine große Rolle spielte. Aber all dies schließt ja nicht ein nahes Verhältnis zwischen Tethra

1) Einzelne Mythologen werden wohl Gewicht legen auf die Detail-Ähnlichkeit, daß sie beide ein Schwert führen (s. oben S. 63 u. 75).
2) Revue Celtique I 260.

und dem nordischen Surt aus; im Gegenteil wird seine Stellung als die des mächtigen Herrschers der Tiefe besser verständlich, wenn der entsprechende keltische Mythus von dem Herrn der Unterwelt und des Totenreichs selber handelt. Dieser gemeinsame Mythus von dem großen Göttergegner ist nun fest eingewurzelt auf keltischem Boden; er ist an eine religiöse Hauptgestalt geknüpft. Von den Nordleuten ist dieser Göttergegner nur aufgenommen als Priestergelehrsamkeit und Dichtung; der Herrscher des Totenreichs, Tethra oder „Dis pater", kehrt wieder als der dunkle Surt, an den weder Kultus noch Mythus sich knüpft außer allein der Ragnarökdichtung. Vom nordischen Standpunkt war es nötig, eine neue Gestalt zu schaffen; denn eine solche Gottheit, die zugleich König der „Fomori" (der Riesen) war und dazu Götterfeind, kannten die Nordleute nicht, ihr religiöser Dualismus war von einer andern und einfachern Art.

Der Beweis für die Identität Surts mit einem altkeltischen Unterweltsgott kann nach der Natur der Dinge nur in großen Zügen gegeben werden. Zu mehr ist unsre Kenntnis der gallischen Mythologie allzu unvollkommen. Die Hauptsache ist, daß wir das Entstehn der Gestalt gerade innerhalb des Gebiets, auf welches das poetische Motiv — die große Götterschlacht und der große Riesenhäuptling — hinwies, erklären können. Aus der Neuheit der Ideen in mythologischer und epischer Hinsicht dürfen wir das Recht entnehmen, den Sprung von den Gestalten des nordischen Ragnarök zur Mythenwelt eines verwandten Volksstamms zu wagen und dort das Vorbild für den nordischen Surt zu suchen. Aber selbst denen, die davor zurückweichen, der Vermutung eine so bestimmte Adresse zu geben, muß eines klar sein: die Muspellsleute und Surt stehn ganz ohne Verbindung inmitten der nordischen Mythenwelt; sie bilden den stärksten Gegensatz zu den auf nordischem Boden emporgewachsnen Naturmotiven in Ragnarök. Das Wurzellose bei diesen und andern Göttermotiven in Ragnarök lockt dauernd die Frage hervor: wo sind denn die Voraussetzungen für diese Dichtung?

§ 12. *Das gebundne Ungeheuer.*

Unter den Ragnarökvorstellungen gibt es eine, auf die man am häufigsten zurückkommt und die am unmittelbarsten die Angst ausdrückt, mit der man der Vernichtung der Welt entgegensah. Es ist der Gedanke an einen Unhold oder ein Ungeheuer, das

gebunden daliegt, aber einmal am Ende der Welt loskommen wird.

Die Vorstellung tritt im Norden in zwei Hauptformen auf, als Mensch oder als Raubtier, als Loki oder als Fenriswolf.

In der alten Vegtamskviða (14) verkündet die tote Völva, daß keiner sie wachrufen wird, „bevor Loki aus seinen Banden sich freimacht und in Ragnarök die Zerstörer kommen". Auch die Völuspá (51) weiß, daß Loki, seinen Banden entschlüpft, eins der Riesenheere zum Ragnarökkampfe führt; vielleicht wird ausdrücklich auf ihn hingedeutet mit den Worten „der Unhold kommt los" (*jǫtunn losnar*). Ferner werden diese Quellenstellen durch verschiedne andre gestützt, die schildern, wie er in Fesseln gelegt wird und gebunden daliegt; außer der Völuspá und der Lokasenna unter den Eddaliedern haben wir Abbildungen davon auf dem nordenglischen Gosforthkreuz und außerdem den volkstümlichen Mythus bei Snorri, wie er in Lachsgestalt gefangen wird. Endlich als Variante die Erzählung von dem gebundnen Útgarðaloki.

Noch häufiger ist das gebundne Ungeheuer doch der Fenriswolf. „Der Wolf hat es nicht gut, der in Banden Ragnaröks harren soll", und in demselben Liede: „Den Wolf seh ich liegen an der Mündung des Flusses, bis die Götter vergehn" (Lokasenna 39. 41). Wenn Eyvind Skaldaspillir mit den stärksten Worten den Verlust seines gefallnen Herrschers ausdrücken will, greift er zu diesem Bilde: „Der Bande ledig, wird der Fenriswolf über die Wohnungen der Menschen dahinfahren, ehe ein gleich guter König den leeren Platz einnimmt" (Hákonarmál 20). Die Vorstellung von seinem Losbrechen blickt auch durch unter der Andeutung, daß „der graue Wolf ausschaut nach den Wohnungen der Götter" (Eiríksmál 7) und daß die Einherjer und Odin ausziehn, gegen ihn zu streiten (Grímnismál 23).

Um diesen Mittelpunkt bildet sich dann auch der Mythus, wie die Götter ihn binden konnten.

Von dem gebundnen Wolf selbst scheint man eine doppelte Vorstellung zu haben. Einmal die allgemeine, die ihren Ausdruck findet in den Worten der Lokasenna (41): „Den Wolf seh ich liegen an der Mündung des Flusses, bis die Götter vergehn." Die Insel in der Flußmündung ist offenbar die sicherste Stelle, um einen Gefangnen unterzubringen; vgl. Völund auf der Insel.

Um ihn unschädlich zu machen, hat man ihm ein Schwert fest in den Rachen gesteckt mit dem Griff gegen den Unterkiefer und der Spitze gegen den Oberkiefer, als eine Art *gómsparri*, d. i. Maulsperre (anstatt des neuzeitlichen Maulkorbs). Dafür zeugt schon ein Vers aus dem 10. Jahrh. von Eyvind Skaldaspillir (Heimskringla 1, 207; Norsk-isl. Skjalded. I A 72, B 63). Im übrigen findet sich eine Skaldentradition zweifelhaften Alters, die sich darin ergeht, jedem einzelnen Ding in der Geschichte des Fenrir einen Namen zu geben: sie hat drei Namen für seine Fesseln, nennt die Insel Lyngvi (die mit Heidekraut bewachsne) und den See Ámsvartnir (den unheimlich schwarzen); zwei Flüsse Víl und Ván (Verzweiflung und Hoffnung) fließen aus seinem geifernden Rachen, usw.[1]). Sehr tiefsinnig und interessant, aber wenig aufhellend für den Mythus selbst vom gebundnen Wolf.

Eine abweichende Schilderung des gebundnen Ungeheuers findet sich in der Völuspá, in jener merkwürdigen Strophe, die als Kehrvers ihrer ganzen Ragnarökschilderung wiederholt wird: „Laut bellt Garm vor der Gnipahöhle, die Fessel wird zerreißen, aber der Wolf rennen." Obwohl die einzelnen Worte klar sind, hat doch der Gedankengang der Strophe den Erklärern Schwierigkeit bereitet. Müllenhoff (DA. 5, 139) will, daß der erste Satz auf den Hofhund der Hölle geht und die zwei letzten auf den Fenriswolf. Aber für eine unbefangne Auffassung müssen alle drei Sätze von demselben Tier handeln. Es steht auch nichts im Wege, daß es abwechselnd als „Hund" (Garm) und „bellend" und zugleich als „Wolf" (*freki*) bezeichnet wird; Odin hat ja Wölfe als seine Hunde, und die bissigen Hofhunde der Fjölsvinnsmál werden durch die Namen (Gífr und Geri) als Wölfe oder wolfsartig bezeichnet. Der Garm, der vor der Gnipahöhle bellt, ist dann entweder Fenrir unter anderm Namen und mit verändertem Aufenthaltsort; oder es ist eher ein Seitenstück zu Fenrir, das nach

1) Snorra Edda I 110, FJ 34; Grímn. 28; vgl. S. Bugge, Home of the Eddic poems LVIII, Falk in Afhandlinger viede Sophus Bugges minde (1908) 139ff. Víl und Ván als Flüsse des Fenriswolfs kommen jedoch nicht „schon in den Grímnismal" vor, sondern erst in den spätern erweiternden Namenlisten, die in einem andern Versmaß als das Gedicht selbst verfaßt sind; das älteste zeitlich festzulegende Vorkommen bei den Skalden in der ersten Hälfte des 12. Jahrh., in der Ólafsdrápa Tryggvasonar (21) (Norsk-isl. Skjalded. I A 577, B 572) und in der Útfarardrápa (2) des Haldórr skvaldri (Norsk-isl. Skjalded. I A 486, B 458).

den dunkeln Höhlen der Riesenwelt oder des Totenreichs verlegt ist.

Vergleicht man die Rolle Lokis und des Fenriswolfs in Ragnarök, so entdeckt man einen wesentlichen Unterschied. Der Fenriswolf führt Ragnaröks größte Kampftat aus, die Erlegung des Götterkönigs. Loki führt keine Tat aus, und der Gang des Kampfs würde ganz derselbe gewesen sein, wenn er nicht befreit oder überhaupt nicht gebunden wäre. Mit andern Worten: der Fenriswolf ist das allerwesentlichste Glied in Ragnarök, Loki ist für die Handlung überflüssig. Er ist die schwächere Wiederholung des Gedankens, der einen kräftigeren und treffenderen Ausdruck im Fenriswolf gefunden hat.

Wenn wir allen Mythenstoff über den Fenriswolf sammeln, um dadurch seine Natur und Herkunft zu erforschen, so zeigt sich bald, daß keinerlei Stoff vorliegt, der sich nicht an Ragnarök knüpft. Mit seinem sogenannten Vater Loki hat er nichts Näheres zu schaffen; alle Mythen drehen sich darum, ob er gebunden oder frei sein soll: die Asen wenden ihre Schlauheit an, ihn in Fesseln zu legen, und Tyr verliert die Hand in seinem Rachen. Wie mehrere andre von Ragnaröks Wesen hat er keine Erlebnisse oder alltägliche Tätigkeit, sondern ist allein um der Weltvernichtung willen da.

Ich werde nun denselben Weg gehn wie in frühern Fällen und sehn, ob man in der Mythenwelt andrer Völker eine Erklärung für dasjenige finden kann, dessen Ursprung sich nicht innerhalb des Nordens erforschen läßt.

Die Vorstellungen von dem gebundnen Ungeheuer, das am Weltende loskommt, sind nun am bekanntesten als Glied in den christlichen Vorstellungen vom jüngsten Gericht; aber sie finden sich zugleich in ganz heidnischer Form bei den Kaukasusvölkern, den Persern, Tataren und Finnen. Es gibt im ganzen drei Hauptformen: das gebundne Raubtier, die gebundne Schlange und der gebundne Mensch. Von ihnen ist das gebundne Raubtier von besonderm Interesse für unsern Fenriswolf und der gebundne Mensch für unsern Loki.

Die Vorstellung von dem gebundnen Unhold oder Teufel in Menschengestalt, der beim Untergang der Welt loskommen soll, tritt zunächst innerhalb des Christentums auf und ist fast eingeschränkt auf das mittelalterliche Christentum. Ein Anfang

dieser Vorstellung findet sich im Nikodemusevangelium, das im 5. Jahrh. seine endgültige Form erhielt: Nach seinem Tode am Kreuz steigt Christus hinab ins Totenreich und besiegt den Teufel; er befiehlt den Engeln, ihn zu binden und ihn dem Hades, dem Fürsten des Totenreichs, zu übergeben, damit er in Fesseln gehalten werde bis zum jüngsten Gericht. Noch kräftiger kommt dieser Gedanke zu Wort bei dem Bischof Isidor von Sevilla (gestorben 636): „Wenn der Teufel," sagt er, „obwohl gebunden, große Grausamkeit gegen die Märtyrer geübt hat, wird er doch weit grausamer werden zur Zeit des Antichrist, wenn er loskommt." Im frühen Mittelalter gewinnt die Vorstellung vom gebundnen Teufel größere Macht. In den altenglischen Gedichten aus dem 7. Jahrh., die unter Cädmons Namen bekannt sind, wird geschildert, wie Satan daliegt mit Eisenfesseln um Hals, Hände und Füße und von den Höllenflammen gequält wird. Eine Reihe bildlicher Darstellungen hiervon haben wir in der Cädmonhandschrift aus dem 10. Jahrh.; auch auf dem Festland kommen solche Bilder vom 9. Jahrh. ab vor. Aus einer der jütischen Granitkirchen ist eine ähnliche Darstellung bekannt.

An vielen Orten, besonders in Süd- und Osteuropa, schließt sich Sage und Volksglaube daran: Jesus verleitete den Teufel, die Fessel anzulegen; oder sie wird dünn und muß ständig erneuert werden[1]).

Das älteste Christentum kennt den gebundnen Satan nicht, und gewisse Äußerungen des Neuen Testaments streiten bestimmt wider ihn. Doch ist es leicht, seinen Ausgangspunkt zu entdecken. In der Offenbarung St. Johannis wird das Böse als ein Drache dargestellt, „die alte Schlange", die vom Engel Michael überwunden und für tausend Jahre gefesselt wird, am Weltende aber loskommt. Und diese Vorstellung von einer g e b u n d n e n S c h l a n g e kann man weiter verfolgen in den religiösen Schriften der Perser: der Held Thraetaona überwindet die Schlange Azhi Dahāka und fesselt sie im Berge Demavend, aber am Weltende zerreißt sie ihre Fesseln, kommt hervor und richtet Verheerungen an, bis der Held Keresāspa erwacht und sie fällt[2]). Hier können wir die

---

1) Aarböger 1883, 265 (Nikodemusevangelium), 330 (Isidor), 333 (Cädmon), 341—5 u. 322 (Zeichnungen zu Cädmon), 331 (neuerer süddeutscher Volksglaube), 1884, 6 (Kirche zu Vinding).

2) Vgl. unten §§ 43 u. 44.

gleiche Entwicklung von der Schlange zum Menschen beobachten wie in der christlichen Mythologie: die Schlangengestalt der altpersischen Quellen (*azhi* = Schlange) wird im Neupersischen zu einem Tyrannen, aus dessen Schultern zwei menschenfressende Schlangen emporwachsen. Auf diesen beiden Gebieten geschieht also das, worauf auch wohl die nordischen Quellen hinwiesen: der Weltvernichter in Menschengestalt ist die jüngere Stufe, eine raubtierartige Gestalt die ältere.

Indessen haben wir noch einen zweiten Typus des menschengestaltigen Weltverheerers: den Riesen, der, wie man glaubt, in oder auf den Kaukasusbergen, besonders auf dem Elbrus eingesperrt ist und in den Erdbebenphänomenen sich loszureißen strebt, um die Welt zu vernichten. Es findet sich nie eine Andeutung, daß er tierische Gestalt haben sollte.

Es soll noch erwähnt werden, daß in christlicher Mythologie bisweilen der Antichrist die Stelle des Teufels beim Weltuntergang einnimmt und daß der Muhammedanismus in „Deddjal" (dem Verführer) eine Gestalt hat, die offenbar dem Antichrist entlehnt ist, aber bisweilen sich dem Kaukasusriesen nähert oder — in später Zeit — mit ihm vermischt wird.

Man beachte, daß ein örtlicher Zusammenhang zwischen allen diesen Formen des Ragnarökverheerers in Menschengestalt besteht. Und dieser örtliche und zugleich zeitliche Zusammenhang weist deutlich darauf hin, daß sie auch ihrer Herkunft nach zusammengehören[1]).

Es ist weniger bekannt, daß man auch die Vorstellungen von dem gebundnen Raubtier weit über die Länder verfolgen kann. Wir wollen mit einem Beispiel aus der Mitte Sibiriens beginnen, mit einem Liede der tatarischen Volksstämme, die auf den Hochebenen zwischen dem Jenissei und dem Sajanischen Gebirge umherstreifen, in den Gegenden westlich vom Baikalsee[2]).

In dem Heldenliede von Ala Kartaga kommt eine Weissagung vom Ende der Welt vor:

---

1) S. unten Kap. VI: Der gebundne Riese im Kaukasus.

2) Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren (Petersburg 1859) S. 123—57; auch in Mélanges Asiatiques III (1859) S. 379—81. S. unten § 33.

„Solche Kunde geht im Volke,
Daß das Ende wirklich nahe.
Soll ein Land sein in der Ferne,
Weit, gar weit von unserm Lande,
Wo der Mond, die Sterne sinken,
An dem großen, großen Meere
Mit dem hohen Eisenberge.
An dem Berge wohnt Jedai Chan.
Sieben Hunde hat Jedai Chan
An gar festen Eisenketten.
Kommen los die sieben Hunde,
Bellen, heulen sie nur einmal,
Nahet allen gleich das Ende,
Allen Menschen, Tieren, Vögeln."

Voller Unruhe reiten die zwei Helden zu dem klugen Dschalaty und fragen um Rat. Er tröstet sie damit, daß, solange Jedai Chan am Leben ist, die Hunde ihre Ketten nicht zerreißen können. Um sich weiter zu vergewissern, geht Dschalaty hinaus, auf die Rede der Vögel und Tiere zu lauschen, kehrt aber niedergeschlagen zurück, denn alle Geschöpfe klagen und weinen. Er sendet zwei Falken zum Himmel hinauf, eine Schlange hinab in die Erde, einen Hecht in das Meer und ein Hermelin hinein in die Gänge des Berges. Die Falken kommen zurück mit Kunde von Kudai (Gott oder die Himmelsgötter): er säße in Sorge versunken darüber, daß alles vergehn solle. Vom Herrn der Tiefe vernahm die Schlange die gleiche Kunde, von dem des Meers der Hecht und vom Waldgott das Hermelin: daß allen das Ende nahe sei. Beim nächsten Morgenrot fragt Dschalaty zwei schwarze fliegende Raben aus, die ihre Wohnung in den himmelhohen Lärchenbäumen auf dem Eisenberge haben, wo die Sonne und der Mond untergehn. Sie erzählen ihm, was geschehn ist: In Jedai Chans Zelt unterhalb des Eisenbergs ist der junge Held Ala Kartaga aufgezogen worden; dreißig Jahre hat er mit Jedai Chan gerungen, und endlich hat er ihn getötet. Aber in dem Augenblick, wo Jedai Chan fiel, rissen die Hunde sich los von der Eisenkette; doch Ala Kartaga packte sie an der Kette und band sie aufs neue, er legte ihnen einen kupfernen Maulkorb an, daß sie nicht bellen konnten. Als die Raben gesprochen haben, sieht Dschalaty sich wieder um: Menschen, Tiere und Vögel haben aufgehört mit ihren Klagen.

Hiernach tritt das Hundemotiv ganz in die epische Erzählung ein. Die Helden ziehn aus — fünf an Zahl —, um Ala Kartaga an dem fernen Eisenberg aufzusuchen. Sie treffen ihn, wie er die sieben Hunde gefesselt mit sich führt; denn über den, der die Hunde besitzt, wird Alter und Tod keine Macht erlangen. Er schenkt jedem der Helden einen Hund unter der Bedingung, daß sie ihnen keine Nahrung geben, sondern sie nur gut bewachen; denn wenn ein Hund sich nur losreißen kann, den Maulkorb abstreifen und ein einziges Mal bellen, ist allen das Ende nah. Der junge Held Ala Kartaga reitet nun sieben Jahre, bis er seine Heimat und seine Eltern findet. Aber plötzlich wird er dadurch gestört, daß die Hunde den andern entkommen sind. Er reitet wie ein Pfeil auf seinem weißlichblauen Rosse durch die neun Länder der Welt, bis er zu der Stelle kommt, wo Sonne und Mond hinabsinken. Die Helden stehn erschrocken da, aber er sperrt die Hunde hinter der Felsentür des Berges ein, und er befiehlt ihnen, jedes Jahr oder jedes zweite Jahr nachzusehn, ob die Hunde die Tür mit ihren scharfen Eisenkrallen durchgescharrt haben. Die Zeit geht hin, und wieder haben die Hunde sich losgerissen; die Helden haben es nämlich für hinreichend gehalten, einen Felsen vor den Eingang des Berges zu wälzen. Ala Kartaga eilt auf seinem Roß zur Stelle und haut mit einem Schlag die Köpfe der fünf Hunde ab. „Werde ohne euch auch leben, wenn mir Kudai Alter leihet.“ Danach haut er ebenso die Köpfe der fünf Helden mit einem einzigen Hiebe ab. Von dort reitet er heim und tötet auch die letzten zwei Hunde: „Werde ohne euch auch leben, wenn mir Kudai Alter leihet.“

Bei einem heidnischen Tatarenvolk treffen wir diese Vorstellung von den gebundnen Ungeheuern und dem Untergang der Welt. Die einzelnen Züge sind sehr verschieden von dem, was wir sonst kennen, und der Gedankengang ist ganz heidnisch oder primitiv; die gebundnen Raubtiere stellen nur ihre eigne furchtbare Verheerungslust dar, sie haben nichts mit dem Guten und Bösen oder mit den andern menschenfeindlichen Mächten zu tun. Der Mythus ist in die Heldensage eingewebt; aber wir bemerken leicht, daß er ein von der Heldensage unabhängiges Dasein hat; die Hunde haben ihren Platz am Außenrande der Welt, und sie haben einen göttlichen Wächter Jedai Chan, der, „wo Sonne und Mond herabsinken“, als eine Art Leiter des Gangs der Himmelskörper wohnt. Kein Wunder, daß der Mythus von den Ungeheuern in die Helden-

sage hinübergezogen wird; Jedai Chan ist nämlich eine beliebte Nebenfigur in den tatarischen Heldenliedern[1]).

Eine ganz ähnliche Mythenvorstellung findet sich in einem esthnischen Märchen, das an der Küste der Ostsee aufgezeichnet ist. Ein armer mißhandelter Hirtenknabe wandert allein in die Welt hinaus. Ein alter Mann rät ihm, nach Osten zu wandern sieben Jahre lang; dann werde er einen himmelhohen Berg erreichen und dort sein Glück finden. Der Knabe folgt dem Rate. Nach siebenjähriger Wanderung erreicht er einen Berg, dessen Spitze in den Wolken verborgen ist, und durch eine sechstägige Wandrung gelangt er hinüber. Dort trifft er einen großen Mann, der ihn in seinen Dienst nimmt und ihn in eine Höhle mit dreifachen Eisentüren führt. „In dieser Höhle", sagte er, „sind meine bösen Hunde angekettet; du mußt dafür sorgen, daß sie sich nicht unterhalb der Tür mit den Pfoten herausgraben. Denn wenn auch nur einer dieser Hunde frei würde, so wäre es nicht mehr möglich, die beiden andern festzuhalten, sondern sie würden nacheinander dem Führer folgen und alles Lebendige auf Erden vertilgen. Wenn endlich der letzte Hund ausbräche, so wäre das Ende der Welt da, und die Sonne hätte zum letzten Male geschienen." Er zeigt dem Knaben einen Berg von aufgetürmten Felsblöcken; sie sind zusammengetragen, damit man immer einen neuen Stein hinwälzen kann, so oft die Hunde ein Loch ausgraben. Er versieht nun sein neues Amt. Im Verlauf von zwei oder drei Monaten haben die Hunde ein Loch gegraben, aber er wälzt einen neuen Stein vor; er bekommt jeden Tag gute Kost und jedes Jahr einen guten Lohn; aber er langweilt sich doch, wenn sein Herr schläft, denn das dauert sieben Wochen ohne Unterbrechung. Einmal, als sein Wirt wieder seine Schlaflaune hatte, ließ sich ein großer Adler auf dem Berge nieder. „Bist du nicht ein Tor," sagte er, „daß du dein schönes Leben für gute Kost hinopferst? Dein zusammengespartes Geld nützt dir nichts, denn es sind ja keine Menschen hier, die es brauchen. Nimm des Wirtes windschnelles Roß aus dem Stalle, binde ihm deinen Geldsack um den Hals, setze dich auf und reite nach Westen, so kommst du nach wenig Wochen wieder unter Menschen. Du mußt aber das Pferd an einer eisernen Kette festbinden, sonst kehrt es zu seiner gewohnten Stelle zu-

1) Schiefner, Heldensagen der minussinschen Tataren S. 349ff. 382; vgl. unten § 33. Eine andre Berührung ist der Kampf des Helden mit einem wilden Hunde, ebenda S. 221ff.

rück, und der Wirt kann kommen, dich anzufechten. Wenn er aber das Pferd nicht hat, kann er nicht von der Stelle." „Wer soll denn hier die Hunde bewachen, wenn ich weggehe, während der Wirt schläft?" fragte der Knecht. Der Adler antwortete, daß der liebe Gott seinen Wirt geschaffen habe, damit er die Hunde bewache, und daß es reine Faulheit sei, daß er sieben Wochen schliefe. Da sattelte er das Roß und band ihm den Geldsack um. Noch war er nicht gar weit vom Berge, als er schon den Wirt hinter sich rufen hörte: „Halt an! Halt an! Geh in Gottes Namen mit deinem Gelde, aber laß mir mein Pferd." Aber er hörte nicht darauf und ritt weiter; in wenig Wochen erreichte er die Menschenwelt. Er baute sich ein hübsches Haus, freite ein junges Weib, und wenn er nicht gestorben ist, lebt er noch. Aber das windschnelle Roß ist schon längst verschieden[1]).

Trotz des gewaltigen Abstands zwischen dem Sajanischen Gebirge und der Ostsee schließt das Märchen der Esthen sich gerade in den mythischen Zügen eng an die Heldensage der Tataren: der Berg am Ende der Welt; die Ungeheuer sind eine Schar wilder Hunde, die dort eingesperrt und gefesselt sind; ein übernatürlicher Wächter muß ständig acht geben, daß sie nicht loskommen, und an beiden Stellen werden sie dadurch zurückgehalten, daß man einen Stein vor die Tür wälzt. Bei beiden Völkern ist der Mythus in die Heldensage überführt, aber auf recht verschiedne Weise. Der gleiche Mythus vom Untergange der Welt muß also vorhanden gewesen sein bei weit getrennten Zweigen des finnisch-türkischen Volksstamms in Asien und Osteuropa[2]).

Nach diesem Rundgang durch die Mythenvorstellungen der verschiednen Völker wenden wir uns wieder zu den nordischen Formen des gebundnen Ungeheuers. Es ist nun klar, daß wir eine Parallele zum gefesselten Loki im gefesselten Satan des christlichen Mittelalters haben; in allen Einzelauftritten aber geht die nordische Lokigestalt auf den gebundnen Riesen der Kaukasusvölker zurück, worüber erst im Kap. VI, insbesondre in § 30 näher gehandelt werden kann.

Für das gebundne Raubtier in Ragnarök (die Vorstellung vom Fenriswolf mit ihren Abtönungen) haben wir das Nächst-

1) Schiefner, Zum Mythus vom Weltuntergange (Mélanges russes IV [1859]) S. 8—17. Vgl. unten § 34.
2) S. unten Kap. VII: Das gebundne Raubtier.

entsprechende gleichfalls in den Vorstellungen östlicher Länder vom Weltende. Die Schilderung des gebundnen Garm in der Völuspá erinnert Zug für Zug an den finnisch-tatarischen Mythus. Das Raubtier ist ein Hund, sein Bellen verkündet Ragnarök, er ist an der Felshöhle angebunden, und wenn er seine Fesseln zerreißt, wird der Untergang der Welt eintreten. Die einzige Abweichung im Grundmotiv ist, daß er vor der Gnipahöhle angebunden ist, also mit der Nebenvorstellung, daß er den Eingang der Höhle bewacht; aber der Zusammenhang zeigt, daß sein eigentliches Wesen darin besteht, daß er bis Ragnarök gebunden ist, und der Gedanke, daß er den Eingang bewacht, eine Nebenvorstellung ist, die wohl hervorgerufen wurde durch die in der Mythologie häufigen Wachthunde.

Aber auch der Fenriswolf entspricht in den Grundzügen dem finnisch-tatarischen Mythus. In beiden Fällen handelt es sich um ein Raubtier, das keine andre Aufgabe hat, als mit Verheerung zu drohen. Der Platz auf der Insel in der Flußmündung ist bei Bewohnern der Ebne eine natürliche Ablösung der Felshöhle; und das Schwert in seinem Mund als Maulsperre (*gómsparri*) ist nur eine Anpassung an die Art des germanischen Altertums und des Mittelalters, Raubtiere unschädlich zu machen.

Am schwersten wiegt jedoch die Ähnlichkeit in der Idee selbst. Wie die bis Ragnarök gebundne Menschengestalt einem gewissen Gebiet angehört (den Kaukasusgegenden und dem christlichen Europa wie dem Norden mit seiner Lokigestalt), schließt sich unser gebundnes Raubtier in Idee und Gebiet an die Vorstellungen, die wir durch Osteuropa bis hinein in Asiens Steppen verfolgen können.

Mehrere neuere Forscher haben das Vorbild des Fenriswolfs in dem als Wolf aufgefaßten Teufel des Christentums gesucht. Es ist schon richtig, daß man bei den Schriftstellern des Mittelalters nicht selten Satan als den „Höllenwolf" u. ä. bezeichnet findet; aber ich kenne nicht eine Quellenstelle oder eine bildliche Darstellung, die ihn rein körperlich als Wolf auffaßt, und noch weniger als einen gefesselten Wolf. Da macht man ganz anders Ernst mit dem Raubtier in dem nordischen Fenriswolf und den finnisch-tatarischen Welthunden[1]).

1) Über den Teufel als Wolf: S. Bugge, Home of the Eddic Poems S. LVII mit Belegstellen. Die Vorstellung ist sozusagen gar nicht in die Volkssagen eingedrungen. Nur in Tirol hat man vereinzelt die Vor-

Hier ist jedoch die Übereinstimmung zu erwähnen, die ein neuerer Forscher zwischen einer serbischen Volkslegende und dem nordischen Mythus vom Fenriswolf nachgewiesen hat. Die Legende beginnt damit, zu erzählen, daß Dabog (der Teufel, eigentlich ein alter slavischer Gott) Kaiser war über die Erde, während Gott der Herr im Himmel herrschte; sie wurden darüber einig, die Weltherrschaft zu teilen, so daß Gott alle gerechten Seelen haben sollte, aber der Teufel alle die Bösen. Aber da die meisten Menschen böse waren, wurde Dabogs Anteil bei weitem größer. Da brachte Gott heraus, daß, wenn er einen Sohn erhielte, dieser das Verlorne als sein Erbe verlangen könne. ,,Als Dabog hörte, daß Gott der Herr schon einen Sohn erzeugt und empfangen und der sich auf den Weg gemacht habe, sein Erbe zu fordern, sperrte er in der Raserei seinen Rachen so hoch auf, daß der Unterkiefer an der Erde lag und der Oberkiefer den Himmel berührte, damit er so den Sohn Gottes verschlucken könne. Aber Gottes Sohn gönnte ihm nicht die geringste Rast, sondern stieß ihm seine Lanze in den Unterkiefer und richtete sie in die Höhe, daß sie fest gegen den Oberkiefer drückte. Und wie Gottes Sohn ihm den Rachen aufgesperrt hat, steht er noch heute und wird stehn bleiben in alle Ewigkeit. Aber die sündigen Seelen, die Dabog seit undenklichen Zeiten verschluckt hatte, stürzten alle aus seinem Schlund heraus und zogen mit Gottes Sohn zu Gott dem Herrn in den Himmel.“[1]) Es ist nicht zu leugnen, daß Dabog in zwei wesentlichen Punkten mit dem Fenriswolf übereinstimmt: der bis zum Himmel reichende Oberkiefer findet sich bei beiden wieder, und der Spieß in Dabogs Rachen entspricht genau dem Schwert in dem des Wolfes. Dazu kommt die flüchtigere Ähnlichkeit zwischen dem Gottessohn und Víðar als Sieger über diesen Feind. Aber daraus kann man nicht schließen, daß die Vorstellungen von Fenrir, welche die Nordleute im 10. und wohl schon im 9. Jahrh. hatten, Anpassungen der christlichen Legende waren. Es ist ungewiß, ob diese überhaupt zu jener Zeit existierte. Die Bogumilsche Sekte, deren geistiges Gepräge sie in hohem Grade trägt, entstand erst in der Mitte des 10. Jahrh. Jedenfalls waren die Nordleute durch einen

stellung angetroffen, daß Christus ,,einen reißenden Wolf“ (oder einen vielhäuptigen Drachen oder den Höllenfürsten Lucifer) bis zum Weltende gebunden hat.

1) Jagič im Archiv für slav. Philol. V 12 (vgl. 166); vgl. Bugge, Home of the Eddic Poems S. LXII—IV.

mächtigen Gürtel von heidnischen Völkern von den christlichen Südslaven getrennt. Noch entschiedner scheint mir der Inhalt dagegen zu sprechen. Der charakteristische Umstand in den Mythen ist der, daß der Oberkiefer den Himmel berührt, während der Unterkiefer an der Erde liegt. Das paßt sehr schlecht zu dem christlichen Weltbild und dem Platz des Teufels in der Welt. Aber wenn es in den serbischen Mythus hineingekommen ist aus einer Volksüberlieferung außerhalb des Christentums, beweist es ja nicht die Ursprünglichkeit des christlichen Mythus, sondern deutet gerade darauf hin, daß der Legende eine slavische Volkstradition voraufging, die den Mythen vom Fenriswolf ähnlich war.

Es liegt ein Heldenlied von den heidnischen Tataren im mittleren Asien vor. Der junge Held bekommt von seinem Pflegevater Roß, Schwert und Bogen und die Warnung, nicht nach Westen zu reiten. Aber als er auf dem Pferde sitzt, sagt er zu sich selbst: Weshalb sollte ich nicht nach Westen reiten? Er reitet nach Westen und reitet immer weiter. Er merkt, daß es Winter ist, am bereiften Kragen; er merkt, daß es Sommer geworden ist, am erhitzten Schulterblatt. Als er über einen großen Berg gekommen ist, wendet das Roß sich plötzlich um; der Teufel ist in der Nähe. Was hast du gesehn? fragt der Held. Sieh nach unten, sieh nach oben, sagte das Pferd. Da sah er die Oberlippe des Unholds nach dem Himmel schnappend und seine Unterlippe nach der Erde. Um sich zu retten, verwandelte er sein eisengraues Roß in eine Krähe, die in die Luft flog, und sich selbst in Pferdemist, der am Wege lag; aber im nächsten Augenblick war er wieder Mensch, trat in den Mund des Unholds, Kär-Jutpas, und befestigte mit einem Nagel seine Unterlippe an der Erde, und ebenso nagelte er die Oberlippe fest an den Himmel. Dann zertrat er Kär-Jutpas Bauch, und heraus kam Vieh in unzähliger Menge, Menschen in Menge, außer großen Schätzen an Gold und Silber. Einige der Menschen klagten: Wir lebten in einem warmen Lande, jetzt sind wir in ein kaltes Land gekommen. Andre sagten: Welcher edle Mann hat uns befreit von der schwarzen Nacht? Dann begab er sich auf den Heimweg, das weiße Vieh vor sich hertreibend, mit dem Gefolge seiner Untertanen[1]). Die Handlung in dem türkischen

1) Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens I 38—42 (ich habe das Motiv übergangen, daß er seinen blinden Pflegeeltern von dem Unhold ihre Augen zurückbringt; das hängt mit einem slavischen Märchen zusammen, Archiv für slav. Philol. V 20—23).

Heldenmythus besteht aus ganz denselben Gliedern wie die serbische Legende: dem Rachen, der bis zum Himmel aufgesperrt ist, den Kiefern, die durch die schnelle Bewegung des Helden auseinander gesperrt werden, so daß das Ungeheuer entwaffnet ist, und den Menschen, die aus dem dunkeln Innern herauskommen. Aber es ist nicht das geringste Christliche in dem türkischen Mythus; die Vermutung, daß er entstanden wäre, indem die christliche Legende ihre religiösen Züge abstreifte, wird man als außerordentlich gewagt empfinden. Der Mythus, wie wir ihn hier haben, entspricht ganz einem Mythen- und Märchenmotiv, das über die ganze Erde ausgebreitet ist und in uralte Zeiten zurückreichen mag: dem Helden, der sich in das Innere des Ungeheuers wagt und die von ihm verschlungnen Menschen befreit[1]). Auch die serbische Legende enthält in der Kampfschilderung nicht das geringste, was dem Christentum eigentümlich ist. Im Gegenteil bewegt sie sich in ganz kindlichen und primitiven Vorstellungen mit einem Himmelsraum, dessen Decke ganz niedrig ist, und mit der unklarsten Vereinigung des kolossalen und des alltäglichen Größenmaßes: die Kiefer reichen ja vom Himmel bis zur Erde, und der Spieß soll ebensoweit reichen! Mit andern Worten: ein alter Volksmythus oder, wenn man will, ein Märchen ist von Priestern des frühen Mittelalters in Gebrauch genommen und hat als Zusatz eine religiöse Einleitung erhalten. Der Heldenmythus vom bezwungnen Ungeheuer ist in Wirklichkeit derselbe bei den heidnischen Tataren und den christlichen Slaven.

Dies Ungeheuer kommt noch öfter vor. In einem andern Heldenliede desselben tatarischen Stamms wird von Chan-Püdäi erzählt. Als ein himmelhoher Felsen ihm den Weg versperrt, spaltet er ihn mit einem Pfeil und reitet durch die Scharte hinein, bis zur Mitte der Erde; auf seinem Wege fällt er zuerst den „Schlangenherrscher", dann eine ungeheure Steppenfliege; mitten in der Erde bleibt das Roß stehn und warnt ihn: „Der mit seiner Unterlippe die Bäume der Erde leckt, der mit seiner Oberlippe die Sterne des Himmels leckt, der Wirt (Herr) des Altai, der schwarze Stier, ist da. Der mit 90 Hauzähnen Versehene, der alle seine Untertanen fürchten macht, in dessen Mund sind wir hineingeraten." Er bindet das Roß mit Eisenfesseln an die eiserne Pappel und macht sich bereit zu schießen. Hier geht die Erzählung in

1) Tylor, Primitive Culture³ I 335—372; vgl. A. Olrik, Den lille Rödhætte in „Naturen og mennesket" 1894, 24ff.

ein Motiv über, das sehr beliebt ist in den tatarischen Heldenliedern: das Roß rät ihm, lieber die Nacht hindurch zu warten; beim Morgengrauen wird er einen Regenbogen mit einem roten Faden darin sehn; den soll er treffen, denn darin sitzt die Seele des Riesen. Er schießt und trifft, aber zugleich sinkt er ohnmächtig nieder, bis er nach Verlauf von Jahren von seinem treuen Schimmel ins Leben gerufen wird (Radloff I 70—75). Etwas einfacher ist das Motiv in einem Liede von einem andern Tatarenstamm. Die einzige Tochter Kara Chans ist ausgezogen, um zu beweisen, daß sie tüchtig ist, ihres Vaters Eigentum zu verteidigen. Sie will den „Schlangenfürsten" in seiner Hütte aufsuchen; aber plötzlich steht sie in seinem Rachen; „eine Lippe am Himmel, eine Lippe an der Erde, das Kinn ist in der Erde". Sie geht durch den Rachen hinein; Menschen und Helden, Wild und Vögel sind lebend darin; sie bleibt vor seinem Herzen stehn, befiehlt einem der Helden, ihr ein Schwert zu geben, aber das zerbrach an seinem harten Herzen; da schlug sie mit ihrem eignen Schwert und tötete ihn. Alle lebenden Wesen kamen aus dem Leibe des Schlangenfürsten heraus und priesen ihren Befreier (Radloff I 351—53).

Der Grundform noch näher liegt ein drittes tatarisches Lied. Der Held des Liedes, der einen Gegner nicht überwinden kann, holt den schwarzen Stier, damit er ihn und seine ganze Hütte verschlucke; des Stieres Trittspur ist so groß wie eine Arschin Filz. Tana verbirgt sein Roß im Gebüsch und schmiedet sich eine Lanze aus Eisen; „bis zum Himmel stieg er himmelwärts, Tana mit steinbraunem Pferde, durchstach des schwarzen Stieres Oberlippe, seine Unterlippe steckte er an der Erde fest". Er band das überwundne Ungeheuer vor der Hütte Pädshätti Chans; dort fraß es zuerst sieben Pferde und sieben Ochsen, dann den Boten des Chans und endlich ihn selbst mit dem Hause und allem Vieh (Radloff I 301). Trotz der unklaren Erzählung erkennt man den Spieß der serbischen Sage wieder, mit dem der Rachen aufgesperrt wird. — In einem esthnischen Märchen wandern drei Brüder hinaus in die Welt; unterwegs sperrt eine Hexe ihren Rachen „bis zu den Wolken" auf, um sie zu verschlucken, aber die Brüder laufen hindurch, bevor sie ihn wieder schließen kann[1]. So kann man das Motiv — das Ungeheuer mit

1) Kallas, Märchen der Ljutziner Esthen, Nr. 5 (Verhandl. der esthn. Gesellschaft XX 118); die Erzählung, in der dies als gleichgültiges Nebenmotiv gebraucht wird, ist als Ganzes eine verderbte Form des Märchens

dem bis zum Himmel gähnenden Rachen, in den der Held sich hineinstürzt, bevor es ihn verschlucken kann — über die ganze türkisch-finnische Welt hin verfolgen. Und von ihrem nordöstlichen bis zu ihrem südwestlichen Rande können wir den Sonderzug verfolgen, der unserm Fenriswolf entspricht, daß die Kiefer auseinander genagelt oder gesperrt werden, so daß das Ungeheuer unschädlich gemacht wird. Die serbische Sage vom Sohne Gottes, der den Spieß in Dabogs Maul setzt, ist also ein alter Volksmythus in christlicher Anpassung; und dieser slavische Volksmythus steht unserm nordischen Fenriswolf so nah, daß vermutlich eine besondre Verwandtschaft zwischen ihnen stattfindet.

Es ist demnach dieselbe osteuropäische Volksmasse, die die nächsten Seitenstücke zum Fenriswolf als „gebundnem Raubtier" in Ragnarök und zu seinem aufgesperrten Rachen mit dem Schwert darin bewahrt. Auf nordischem (oder vielleicht auf germanischem ?) Boden scheinen dann die zwei Vorstellungen zusammengewachsen zu sein; die Angst vor der kommenden Verheerung wird beruhigt durch die Erwartung, daß die Gottheitsmacht doch den Sieg gewinnen wird.

Die Bedeutung der Víðargestalt innerhalb der Eddamythologie beruht ganz auf seinem Siege über den Wolf. Jedesmal, wo er in der Dichtung auftritt, ist auch jener Sieg mit dabei, ausdrücklich oder unausgesprochen. Wir kennen keine andern Mythen von ihm, und wir wissen nichts Sichres von seiner göttlichen Verehrung im Altertum[1]; selbst sein ödes und strauchbewachsnes Land (Grímnismál 17) ist möglicherweise nur eine volksetymologische Ableitung aus seinem Namen[2]. Jedenfalls beruht seine Stellung in

---

von den Zwillingsbrüdern. Ähnliches Motiv in einem norwegischen Märchen (Asbjörnsen und Moe[2] I 483): durch einen aufgesperrten Wolfsrachen und danach durch einen Bärenrachen kommt der Königssohn nach Spanien und findet dort die gesuchte Königstochter. In der isländischen Eirekssaga víðförla aus dem 14. Jahrh. führt der Weg ins Paradies durch den aufgesperrten Rachen eines Drachen, und der Held wagt sich hindurch mit gezogenem Schwert in der Hand (Fornaldarsögur Norðrlanda III 668).

1) Es ist ungewiß, ob die zwei zusammenliegenden Höfe Virsu und Torsu ursprünglich *Víðarshof und *Þórshof sind (Rygh, Norske gaardnavne III 84). Wenn es wirklich der Fall ist, muß es mit der im südöstlichen Norwegen hervortretenden Neigung zusammenhängen, heilige Plätze für alle Götter des Asenkreises anzulegen.

2) *víðr* ausgedehnt; *víðir* Weide; *viðr* *Wald.*

der Welt der Asen ganz auf diesem einen Kampf; er ist eine epische, nicht eine religiöse Gestalt.

Motivgeschichtlich scheint die Víðargestalt geschaffen zu sein durch Vereinigung des gebundnen Ungeheuers und des zum Himmel ragenden Rachens. Aber diese Vereinigung ist auf eine eigentümliche Weise vollzogen, in der glänzenden plastischen Form — die allein dasteht unter den Volksüberlieferungen aller Art —, daß er mit seinem einen Fuße in den Unterkiefer des Tiers tritt, während er mit der Hand den Oberkiefer packt und den Rachen aufreißt[1]). Hierzu kommt ferner der eigentümliche Zug mit dem dicken Schuh, der zusammengelesen ist aus jedermanns fortgeworfnen Lederstücken.

Hier ist sicher alter Aberglaube aufbewahrt, der im Mythus benutzt wurde wie beim Nagelschiff der Unholde. Aber es ist bei weitem nicht so leicht, ihn zu fassen; auch in diesem Punkt behauptet der Víðarmythus seine Sonderstellung. Man kann an einen jütischen Volksglauben denken, daß, wenn Leute die Strohwische ihrer Holzschuhe wegwerfen, der Teufel sie nimmt und auf ihnen geht (Jyske folkeminder X 74). Allerdings ist daraus im Mythus ein Gott geworden, der die Stücke zum Besten der Menschen braucht; aber ein derartiger Übergang ist auch sonst nicht unbekannt. Während der allgemeine Glaube von den abgeschnittnen Nägeln ist, daß man sie verbergen soll, damit die Unholde den Menschen nicht mit ihnen Schaden tun, treffen wir an einer Stelle die Vorstellung, daß man sie gerade den Göttern schenken soll. In dem heiligen Gesetzbuch der Perser, dem Vendīdād (17, 9) heißt es: „Dir, o Vogel Ashōzusta (Freund des Frommen), biete ich diese Nägel an; dir überlasse ich diese Nägel. Diese Nägel sollen deine Lanzen und Schwerter und Bogen und schnellbefiederten Pfeile und Schleudersteine wider die mazanischen Teufel sein" (Köhler Kl., Schriften III 580). Hier ist die Umwertung vorgenommen: während es für den allgemeinen alten Volksglauben darauf ankommt, sich gegen Unholde zu sichern, kehrt ein stärkerer religiöser Glaube das Motiv um und nimmt es für die Gottheit in Dienst. Und ganz ebenso scheint es mit den Lederstücken für Víðars Schuhe gegangen zu sein.

Mit dem Christentum scheint weder Víðar noch der Fenriswolf in besondrer Verbindung zu stehn. Doch kann man vielleicht

1) Über Víðar s. auch § 14. 37 (Schluß) u. § 56, 5.

eine Ausnahme machen mit dem Mythus, wie der Wolf dazu verleitet wird, die Fessel anzulegen; er erinnert an eine christliche Volkslegende. In Italien wird erzählt, wie Christus zum Teufel kam mit einer Goldkette um den Hals; der Teufel wollte sie leihen und versuchen; aber als er sie um den Hals hatte, wurde sie zu einer Eisenkette, die ihn gebunden hielt (Pitré, Archivio IV 488; aus den Abruzzen). Eine andre Form hat die Legende in einem finnischen Liede (Bugge, Studien I 384) und in einer Überlieferung aus der Ukraine (Revue des trad. popul. X 419); letztere erzählt, daß der Teufel eine Kette fertiggemacht hatte, um Jesus zu fangen, wenn er ins Totenreich hinabstiege; aber Jesus wollte, daß er ihm an sich selber zeige, wie sie angelegt werden müsse, zugleich sprach er sein Allmachtswort, und dadurch wurde die Kette zusammengeschweißt um den Hals des Teufels[1]). Die Verwandtschaft mit diesen christlichen Vorstellungen ist doch kaum ganz sicher, und es handelt sich jedenfalls nur um die Vorgeschichte des Wolfs, nicht um eins der eigentlichen Ragnarökmotive.

Als Ergebnis meiner Untersuchung glaube ich nun dies feststellen zu können, daß, während der gebundne Loki im wesentlichen auf Vorstellungen der Kaukasusvölker beruht, der Fenriswolf mit einer Gruppe von Vorstellungen östlicher Länder vom Ragnarökraubtier und dem Ungeheuer mit dem zum Himmel gähnenden Rachen zusammengehört. Die große Kampfszene selbst im letzten Streit der Götter (Odin — der Wolf — Víðar) scheint Bestandteile von zwei Seiten her zu enthalten: teils hängt sie zusammen mit dem keltischen Ragnarökmythus vom Fall des Götterkönigs und der Rache, teils mit einer östlichen Mythenüberlieferung vom Wolf (oder Hunde), der die Welt verheeren wird. Hat der erste ein entwickelteres und zusammengesetzteres Mythenbild zugeführt, so ist von der andern Seite größere plastische Kraft und der unmittelbare Eindruck dei Ragnarökangst hinzugekommen. Innerlich verschmolzen, haben sie unser mächtigstes Ragnarökbild in seiner gigantischen Größe hervorgebracht: Odins Tod und Víðars Sieg.

§ 13. *Die Schlange.*

Noch ein andres Ragnarökmotiv, das Hervorbrechen einer ungeheuren Schlange, spielt eine Rolle im neuern nordischen Volks-

1) Vgl. unten § 28.

glauben. Am stärksten macht es sich im nördlichen Jütland, in Ty, geltend.

Von den Klöv-Hügeln nördlich von Tisted (Kirchspiel Hundstrup, Amt Hillerslev) heißt es, daß da ein großer Lindwurm im Hügel liegt, und wenn er herauskommt, wird nahezu die ganze Welt verheert werden. Oder es heißt, daß, wenn die letzte Schlacht stattfindet auf den Tis-Wiesen bei Tisted, „der Lindwurm im Klöv-Hügel ausbrechen und Freunden wie Feinden den Garaus machen wird, so daß nicht einer zurückbleibt; aber das ist auch gleich, denn dann ist es Gerichtstag" (Sv. Grundtvig, Gamle danske minder III 136—38). Etwas weiter ostwärts, in Vester-Hanherred, erzählt man, daß ein Lindwurm quer durch das Land nach Westen kriecht; vor einigen Jahren sollen ihn die Leute in einer Vertiefung in den Svinklöv-Hügeln gesehn haben, aber wenn er bei Bulbjærg (dem steilen Felsufer draußen am Meere) an die Nordsee gelangt, „dann soll die ganze Welt vergehn" (E. T. Kristensen, Jyske folkeminder VIII 385). Andre erzählen, daß ein Lindwurm in dem Nörbjærg-Hügel (Kirchspiel Göttrup, auch in Vester-Hanherred) liegt; die Leute, die Kalkstein im Hügel sägen, sollen ihn dort unten gehört haben. Um eine bestimmte Zeit soll er herauskommen, und dann stirbt alles, was er erreicht, und alles, was er sieht. Einige sagen, daß es 300 Jahre währt, bevor er sich aus dem Nörbjærg herausfressen kann, da der Hügel so breit ist (E. T. Kristensen, Danske Sagn II 178—79, Nr. 10—13).

In Westjütland werden ähnliche Sagen erzählt, doch ohne daß man sich dessen bewußt ist, daß es sich um die allgemeine Weltzerstörung handelt. Unter der Kirche von Brande liegt ein Lindwurm und nährt sich von Leichen; eines Tags, wenn die meisten Menschen in der Kirche sind, wird er sie umwerfen, „und dann wird er herauskommen, alle Leute im Kirchspiel zu vernichten, soweit er es vermag". Aber gleichzeitig werden zwei Bullenkälber mit Milch aufgezogen, und sie kämpfen mit dem Lindwurm und fällen ihn, sind aber selbst so übel mitgenommen, daß sie nur sieben oder neun Schritte gehn, bevor sie leblos zu Boden sinken. Auch die Kirche von Nörre-Nissum wird einst von dem unterirdischen Lindwurm umgestürzt werden[1]).

Recht gedämpft klingt auch eine Sage von den Färöern. In dem Bezirk Hattarvík auf Fugloy befindet sich ein Hügel, Gull-

1) E. T. Kristensen, Jyske folkeminder IV 65; vgl. Danske Sagn II 195.

heyjur, in dem ein Lindwurm liegt und über seinem Gold brütet; aber wenn es ihm nur gelingt, den Kopf aus dem Hügel zu stecken, wird der ganze Bezirk vernichtet werden (Mitteilung von Dr. Jakob Jakobsen)[1]).

Wenn man nach dem religiösen oder mythischen Ursprung dieser Schlange fragt, kann bis zu einem gewissen Grade schon von dem nordischen Sagenstoff aus Antwort erteilt werden. Mit dem Christentum hat sie nichts zu schaffen. Auch in das Ragnarök der Eddalieder paßt sie nicht hinein. Kampf gegen die Schlange findet sich nur in einer einzigen westjütischen Aufzeichnung, und dort ist er entstanden durch eine recht junge Aneignung des Lindwurmkampfs vor der Kirche (sieh S. 56f. u. 103). Das Erscheinen der Midgardschlange in Ragnarök bietet wohl einen wesentlichen Ähnlichkeitspunkt; aber der Lindwurm ist nicht schlechtweg identisch mit ihr, denn es besteht die feste Tradition, daß er im Berge wohnt. Gehn wir der Sage vom Lindwurm näher zu Leibe, so zeigt sich, daß sie keinerlei mythologisches System voraussetzt; er lebt in der Erde, weil Lindwürme wie andre Nattern und Schlangen dort zu leben pflegen, und er kommt hervor und besorgt die allgemeine Zerstörung ganz allein und nur, um seine eigne Gier zufriedenzustellen. Volkspoetisch ist die örtliche Anknüpfung — der bestimmte Naturgegenstand, in dem er wohnen soll und aus dem sein Hervorbrechen erwartet wird, — der feste Punkt, um den die Sage sich dreht und der die Tradition hindert, auszugleiten. Religiös angesehn ist er rein animistisch. Er ist das Wesen in der Tiefe, dessen Nähe von den Steinhauern im Kalkgebirge bemerkt wird. Dem entsprechen auch andre Vorstellungen von einem großen unterirdischen Lindwurm, die man im nördlichen Jütland in den Gegenden um den Limfjord hegt, also ganz nahe dem Aufenthalt des großen Bulbjærg-Lindwurms. In Salling glaubt man, daß ein großer Lindwurm unter den Borum-Hügeln liegt, mit dem Kopfe unter dem Herrenhof Nörgaard und mit dem Schwanze unter dem Herrenhof Astrup; wenn er den

1) Die Schlange im Lagarfljôt — dem sich weit hinziehenden See im östlichen Island — gehört nicht zur nordischen Gruppe der unterirdischen Schlangen, sondern zu der großen irischen Gruppe von Schlangen, die ein Heiliger bis zum letzten Gericht gefesselt hat, s. unten § 44 (Schluß); dort auch über die vom Hexenmeister gefesselte Urko. — Über die unterirdische Schlange in Ragnarök s. § 38.

Schwanz an sich zieht, wird Astrup versinken[1]). Von der Bro-Mühle in Ty heißt es, daß sie über dem Schwanze eines großen Lindwurms erbaut ist, und einst, wenn der Wurm den Schwanz an sich zieht, wird die Mühle versinken; Sibylle hat prophezeit, daß, wenn das geschieht, die Welt vergehn wird[2]). Die Mühle ist quer über den Fluß gebaut und steht deshalb auf unsicherm Grunde. Hier wird der Lindwurm gedacht als das lebende Wesen, das Ursache ist für das Sinken der Erde; das Ganze ist eine Verzweigung der weit ausgebreiteten Vorstellung, daß Erdbebenphänomene oder unterirdische Laute von einem ungeheuren Wesen im Innern der Erde herrühren[3]).

Wandern wir weiter durch die Länder, so treffen wir auch anderswo den Lindwurm, der an der Welt Ende aus der Erde hervorkommt. In Tirol wird erzählt, daß das Tal Wildschönau und seine Bewohner von einem Drachen vernichtet werden sollen, aber dann ist auch das Ende der Welt gekommen. Der Drache wird ausgebrütet werden von einem siebenjährigen Hahn, der sein Ei unter die Haustreppe zu Agla legt; wenn der Drache erwachsen ist, fliegt er durch die Luft, Feuer fällt vom Himmel, Wildschönau und die ganze Welt verbrennt. Es hat schon einmal einen Lindwurm gegeben, aber der wurde durch eine Pflugschar getötet, bevor er groß genug war; und nun läßt man in Wildschönau keinen Hahn sieben Jahre alt werden[4]). In Salzburg hat man eine verwandte Erzählung, aber sie ist mit christlichen Motiven vermischt. Der Antichrist wird erzeugt, heißt es, indem ein siebenjähriger Hahn in einem Moor ein Ei legt; daraus kommt ein Lind-

---

1) Einige fügen hinzu, daß gleichzeitig Nörgaard verbrennen wird, oder daß Nörgaard vergehen wird, wenn er Feuer speit. Sieh Thiele, Danmarks folkesagn² II 289; E. T. Kristensen, Danske Sagn II 184, Nr. 33—36. Andre Sagen von Lindwürmen, die unter Gehöften liegen und sie einst umstürzen werden: Thiele II 289; Danske sagn II 183; Jyske folkeminder VIII 63; alle aus Jütland oder Fünen.

2) E. T. Kristensen, Jyske folkeminder 8, 383 Nr. 692—93.

3) Übrigens kennt man auch in der Edda-Mythologie eine riesengroße unterirdische Schlange, die in der Tiefe lebt und Leichen zerreißt; ihr Name ist Níðhöggr. Selbstverständlich ist sie nicht örtlich angeknüpft und animistisch, weil die Mythendichtung der Vikingerzeit in einer freiern Phantasiewelt lebt. Auch tritt sie nicht in Ragnarök auf, wo sie eine lästige Dublette der Midgardschlange sein würde.

4) Heyl, Volkssagen aus Tirol 1897 S. 85. Es ist allgemeiner Glaube in Deutschland, daß ein Drache aus dem Ei eines siebenjährigen schwarzen Hahns kommt (Wuttke, Deutscher Volksaberglaube³ 52).

wurm hervor; er nimmt seinen Aufenthalt in Klüften und Höhlen, aber wenn er größer geworden ist, kommt er hervor unter einem Haselbusch, geht hinaus in die Welt, verheert Dörfer und Städte und vergiftet Leute und Vieh. Als ein Mädchen aus Schreck sich niederwirft und ihn anbetet, wird er zu einem wunderbar schönen Jüngling, kann von Land zu Lande ziehn und bekommt ein immer größeres Gefolge, er verlangt, daß alle Gott im Himmel abschwören sollen. Da zieht Elias gegen ihn mit einer Schar Engel, er überwindet ihn und stürzt ihn ins Meer. Dann wird Gerichtstag gehalten[1]). Man merkt leicht, wie lose die beiden Bestandteile zusammengeschweißt sind; und die tiroler Aufzeichnung weiß ja auch nichts von dieser Vereinigung. Daß die Sage derart umgebildet ist, ist nicht wunderbar; der Antichrist spielt bereits im 9. Jahrh. und nicht weniger in der neuern Volksüberlieferung eine große Rolle bei den Süddeutschen. Der gemeinsame Typus enthält nur den rein natürlichen (nicht christianisierten) Lindwurm; und die Sage bezeichnet die Stelle, wo er aus der Erde hervorbrechen wird. Er unterscheidet sich von dem nordischen Lindwurm nur dadurch, daß das animistische Gepräge, das schon im Norden stark gedämpft war, hier vollständig verschwunden ist; er ist ein reines Phantasietier von der Art andrer Lindwürme.

Wenden wir uns nun weit fort zu der alten persischen Religion, so treffen wir eine Ragnarökschlange animistischer Art. Dahāka liegt in dem Felsen Demavend eingesperrt; seine Lebensäußerungen sind Getöse und Dampf, die aus dem Felsen herausdringen; er bewirkt Erdbeben; und er wird am Ende der Welt hervorbrechen aus seinem Gefängnis und beginnen, die Welt zu zerstören; aber der Held Keresāspa erwacht aus seinem Schlummer und fällt ihn. Wieder derselbe im Felsen verborgne Lindwurm, den man dauernd wahrnehmen kann und der am Ende der Welt ausbrechen wird. Der Unterschied ist nur der, daß er zugleich ein gebundnes Ungeheuer ist, das vom Helden Thraetaona in Fesseln gelegt wurde und sie sprengen wird in der letzten Zeit der Welt; in dieser Hinsicht ist der Mythus reicher als der nordische Volkssagentypus. Auch der Sieg des Helden über das Ungeheuer ist eine neue und reichere Sagenbildung.

---

1) Zeitschr. f. Mythologie 4, 203 (1855); Wort für Wort dieselbe Erzählung, nur mit etwas ausführlicherem Schluß, findet man in Vernaleken, Alpensagen 68—69, die als Quelle die Zeitung „Donau“ 1855 Nr. 316 anführen.

Auch die Inder kennen eine ähnliche Schlange, die jedoch nicht örtlich angeknüpft, sondern begriffsmäßig ins Kolossale vergrößert ist. Unter der ganzen Welt liegt die Schlange S'eṣa und trägt sie auf ihren Köpfen; wenn sie sich schüttelt, entsteht Erdbeben. Am Ende der Welt wird sie Feuer speien, und die ganze sichtbare Welt wird verbrannt werden.

Ich werde hier nicht versuchen, Ursachen und Gründe dafür zu erforschen, daß ein solcher gemeinsamer Typus von Ragnarökschlangen sich an so vielen Stellen findet, sondern ich wende mich wieder den rein nordischen Verhältnissen zu.

Dieser Lindwurm, der am Ende der Welt sich aus dem Berge hervorwälzt und alles auf seinem Wege zerstört, läßt sich nicht ganz von der Midgardschlange trennen, die in Ragnarök sich aufs Land hinaufwälzt. Der Unterschied zwischen ihnen beruht zu allererst darauf, daß jeder auf seiner besondern Stufe der Mythenbildung steht. Ein Lindwurm wie der, welcher in Ty liegt und dessen Lebensäußerungen mit Schrecken von der umwohnenden Bevölkerung geahnt werden, konnte nicht gebraucht werden von einer freieren und weiter ausschauenden Mythendichtung; sie mußte an dessen Stelle ihr größtes Ungeheuer, die rein abstrakte, weltumspannende Midgardschlange setzen, — um so viel mehr, wenn man sie als den alten Feind Thors und der Götter kannte. So ist denn der Lindwurm entfernt aus der Nähe der Menschen und von dem unmittelbaren Schreckenseindruck, und Thor als der große Held der Götterwelt setzt seinen Zerstörungen eine Grenze, wenn auch mit Verlust des eignen Lebens.

Es könnte sonst nahe genug liegen, die Ähnlichkeit zwischen Thors Schlangenkampf und dem Heros Keresāspa hervorzuheben, der mit seiner Keule Dahākas Haupt zerschmettert, — da wir doch den Schlangentypus als wesentlich identisch von Iran bis zu den nordischen Gegenden kennen. Aber es ist leicht zu sehen, wie ein jeder das ihm eigentümliche Motiv aus eignen Voraussetzungen formte: die Perser mit dem hellschauenden und heroischen Blick, der die Menschen zu Helfern der Götter bei dem Siege über Unholde macht; die Nordleute mit ihrem düstern Blick für den ungeheuren, alle Kräfte spannenden Kampf mit den Riesen. Und nichts zwingt uns, einen fertigen Mythus derart anzunehmen, der von Land zu Lande gewandert ist; nur die naturgebundne Schlange im Berge findet sich ja überall wieder.

Die Nordleute kannten ja auch selbst den tragischen Schlangenkampf (das Beowulfmotiv), und selbst wenn sie nicht ein ähnliches tragisches Motiv in dem keltischen Götterkampf (den Fall des „starken Gesellen") gekannt hätten, hätten sie wohl doch jenes Motiv des Schlangenkampfs zum letzten tödlichen Kampfe Thors und der Midgardschlange umbilden können. Es ist ganz interessant, daß wir — sozusagen vor unsern sehenden Augen — die gleiche epische Anknüpfung beobachten können. Oben wurde die Sage von der Kirche zu Brande in Westjütland hervorgezogen von dem Lindwurm, der unter der Kirche liegt und einst hervorbrechen wird zur Zerstörung der Gegend, und von den zwei Stieren, die ihn mit ihren Hörnern töten werden, aber nur sieben oder neun Schritte gehn, bevor sie zusammenstürzen. Die Sage ist eine rein individuelle Kombination von zwei Motiven, die sonst immer getrennt auftreten: einer Prophezeiung vom Ausbrechen des Lindwurms und einer Vorzeit-Sage vom Kampf der Schlange und des Stiers vor der Kirche. Diese letzte selber ist wieder verhältnismäßig jung, jünger als die romanischen Kirchenbauten (oben S. 57 und Olrik, Nogle Grundsætninger for Sagnforskning §§ 119. 132. 175). Aber wie jung sie auch sei, sie zeigt dieselben epischen Kräfte in Wirksamkeit wie der Mythus vom gemeinsamen Fall Thors und der Schlange.

DRITTES KAPITEL.

DAS NORDISCHE RAGNARÖK: DIE ERNEUERUNG.

§ 14. *Erneuerung der Geschlechter.*

Während es viele verschiedne Formen der Vernichtung gibt, vollzieht sich die Erneuerung auf eine einheitlichere Art. An Stelle derer, die in Ragnarök vernichtet werden, tritt überall ein jüngeres Geschlecht; das gilt für die Welt der Asen wie für die von Menschen bewohnte Welt:

1. „Was für Menschen leben, wenn der mächtige Fimbulwinter zu Ende geht bei den Menschen? Líf und Leifthrasir bergen sich in Hoddmímis Holze; Morgentau haben sie zur Nahrung; ihnen entspringen [neue] Geschlechter" (Vafþr. 44f.).

2. „Die Sonne gebiert eine Tochter, bevor der Wolf sie verschluckt; dies Mädchen wird, wenn die Götter sterben, auf den Wegen der Mutter reiten" (Vafþr. 47).

3. „Welche Asen herrschen über den Besitz der Götter, wenn Surts Lohe erlischt? Víðar und Váli bauen die Heiligtümer der Götter auf, wenn Surts Lohe erlischt" (Vafþr. 50f.). „Die Söhne zweier Brüder bewohnen den weiten Himmel" (*vindheim víðan* Vsp. 63; da Hœnir gerade vorher genannt wird, sind die zwei Brüder sicher Odin und Lodur).

4. „Móði und Magni werden den Mjöllnir besitzen nach dem Tode des Vingnir [Thor]" (Vafþr. 51).

Bei den Forschern ist die Vorstellung recht ausgebreitet, daß die Erneuerung der Welt nach Ragnarök der letzte und am schwächsten entwickelte Schößling der Mythendichtung ist. Und in einer einseitig quellenkritischen Betrachtung kann man eine gewisse Stütze für diese Auffassung finden. Nur zwei Gedichte enthalten eine Schilderung von der Erneuerung der Welt — wozu wohl noch ein drittes unbestimmteres Zeugnis für Baldrs Wiederkehr gefügt werden kann. Dagegen gibt es eine ganze Reihe von

Liedern wie auch verschiedne Prosaüberlieferungen, die hindeuten auf das Kommen des Wolfs, das Sinken der Erde ins Meer oder auf andre Weltuntergangsmotive. Die übliche nordische Auffassung ist klar ausgedrückt in dem Satze, daß „wenige weiter schauen, als bis Odin dem Wolfe begegnen wird“ (die kurze Völuspá 44).

Andrerseits wird man schnell einsehn, daß die Lehren der zwei Gedichte nicht die tastenden und verstreuten Anfänge einer Wiedergeburtslehre sind, sondern daß ein einziger Grundgedanke in ihnen allen durchgeführt ist. „Hier wird nicht gelehrt, was wir persönliche Unsterblichkeit nennen würden, aber es ist doch eine Unsterblichkeit der Seelen, indem man sich vorstellt, daß die Seelen immer auf neue Menschen überführt werden.“ So schreibt der Forscher, dessen Arbeit auf diesem Punkt bahnbrechend gewesen ist (Gustav Storm, im Arkiv 9, 222); und er weist nach, wie dieser Glaube nah zusammenhängt mit der alten nordischen — um nicht zu sagen nordeuropäischen oder allgemeinmenschlichen — Vorstellung von der Seelenwanderung. „Es ist eine heidnische — nicht christliche — Vorstellung,“ so schließt er seine Untersuchung, „die in dem Glauben an den schließlichen Sieg des Guten und seine Erneuerung in der neuen Welt zu Worte kommt.“

Diese Mythen geben nun nicht zerstreute Züge einer Wiedergeburtslehre, sondern einen wirklichen epischen Bericht von der Bildung der neuen Welt. Der Fimbulwinter hört auf, denn gleichwie er gekommen ist nach der Vernichtung der Sonne, muß er vor der Macht der Wärme verschwinden, wenn das neue Sonnenmädchen herangewachsen ist, um die Tätigkeit ihrer Mutter auszuüben; gesäubert von der Kälte und überstrahlt von der Sonne liegt die Erde da, bereit, eine neue Bevölkerung zu empfangen; diese tritt aus dem Gehölze heraus, wo sie während des Unwinters bei Hoddmimir Schutz gefunden hat: von dem einen Menschenpaar Líf und Leifthrasir entspringen Geschlechter, die die Erde bevölkern (*þaðan af aldir alask*). Ebenso vollständig ist die Erneuerung der Götterwelt auf der alten Grundlage. Surts Lohe, die die Wohnungen der Götter verheert hat, erlischt von selbst, als die Häuser niedergebrannt sind bis auf die Hofstätte: jetzt erscheinen die Ragnarök überlebenden jungen Götter. Víðar und Váli führen die heiligen Wohnungen der Götter wieder auf (*byggja vé goða*). „Zweier Brüder Söhne“ herrschen — wie ihre Väter getan hatten — über das Himmelland (*vindheimr*) und können da eine entsprechende Tätigkeit entfalten bei der Ordnung

der Welt, wie „die weisen Mächte" oder „Burs Söhne" sie einst übten; die Völuspá malt aus, wie genau sie die Jugendtätigkeit der Asen wiederholen.

Ich muß einen Augenblick Halt machen bei dem dunkeln Ausdruck der Völuspá „zweier Brüder Söhne":

en burir byggja
brœdra tveggja
vindheim víðan;
vitud ér enn eða hvat?

Sv. Grundtvig (Sæm. Edda[2] 191) legt die Auffassung vor, 1. daß man vielleicht lesen sollte *burir brœðra Tveggja*, „Odins Brudersöhne", d. i. Sprößlinge von Hœnir und Lodur (oder von Vili und Vé), 2. daß hier in jedem Fall die Rede sein muß von einem neuen Götterkreis, der den jungen Asen in den Vafþrúðnismál entspricht. Die Konjektur, der gegenüber Grundtvig sich selbst vorsichtig verhält, haben alle spätern Herausgeber in den Text aufgenommen; aber sie befriedigt nicht. Da Hœnir gleich vorher in derselben Strophe genannt worden ist, kann sein Sohn nicht einer der jungen Herrscher über das Himmelland sein; die Ersatzmänner, die jungen Götter, müssen für die zwei andern Götter der gleichen Dreiheit, nämlich Odin und Lodur, eintreten. (Von Vili und Vé können wir absehn, insoweit sie nichts andres sind als Hœnir und Lodur in neuer Form.) Überhaupt können diese neuen Herrscher über den Himmel („das weite Windheim") nicht Wesen sein, die gar niemals in der Mythendichtung erwähnt werden; die Völuspá scheint sie doch als ihren Zuhörern bekannt vorauszusetzen. Aber diese Herrschaft kann nach dem Zusammenhange in der Völuspá (wie in den Vafþr.) keinem andern als Víðar zukommen; er ist der Sohn und Rächer des Götterkönigs, aber damit ist gegeben, daß er auch eine hervortretende Rolle als sein besondrer Erbe spielen muß. Deshalb behalte ich die Auffassung des Textes bei, die sich ganz unmittelbar darbietet: *burir brœðra tveggja.* Statt der alten Odins-Dreiheit wird man den Hœnir und die Söhne (seiner) zwei Brüder treffen, worunter der Odinssohn natürlich Víðar ist. Wer der Sohn des andern Bruders ist, geht nicht aus der Völuspá hervor; vielleicht ist es eine rein begriffsmäßige Konstruktion des Dichters, daß er Lodur einen Sohn haben läßt, der seinen Platz in der Dreiheit übernehmen kann.

Hier ist also keine beginnende Mythenbildung, sondern eine fertige Mythologie, und jedes ihrer Motive ist fest eingefügt in die Ragnarökmythen. Víðars Herrschaft auf den Hofstätten der Götter ist die natürliche Folge seiner Rache für Odin. Der Fimbulwinter, in dem alles erfriert, muß einmal ein Ende haben und das Leben von neuem emporsprießen.

Daß diese Erneuerungslehre als der mythische Gipfeltrieb für den weit ausgebreiteten Glauben an eine Seelenwanderung emporgewachsen ist, hat bereits Gustav Storm ausgesprochen. Aber keiner scheint bisher darauf aufmerksam geworden zu sein, daß

eben diese religiösen Lehren sich in andern Mythologien wiederfinden. In der keltischen Götterwelt wird der junge Gott Lug, der in der großen Riesenschlacht den Götterkönig Nuadu rächt, selbst zum Götterkönig gewählt über den übrigbleibenden Teil des Göttervolkes. Die Perser haben ähnliche Vorstellungen wie die Nordländer von einem ungeheuren Winter, in dem alles erfriert außer den Menschen, die der Gott Yima in einer Burg oder Hürde aufbewahrt hat; sie läßt er nach dem Verlauf des Winters auf die Erde kommen, um diese mit neuen Geschlechtern zu bevölkern.

Solche mythischen Vorstellungen waren naheliegend und natürlich für diese Völker. Bei den Kelten war der Glaube an die Seelenwanderung noch stärker entwickelt als bei den Nordleuten; man flocht ihn kühnlich in Götter- und Heldenmythen ein; so war es kein Wunder, daß er auch zu einer Lehre von der Erneuerung der Götterwelt mit beitrug[1]). Für die Perser ist die Rettung des Menschengeschlechts, wenn auch bloß im Keim, ebenso natürlich, weil sie sich diese Menschheit in stetem Daseinskampf gegen die bösen Mächte denken.

Die Ähnlichkeit zwischen den Wiedergeburtsmythen der Nordleute einerseits und den persischen und keltischen andrerseits läßt sich jedoch nicht aus dem gemeinsamen Hintergrund erklären. Die einzelnen Mythen selbst haben ihre Handlung gemeinsam; sie müssen gewandert oder nachgebildet sein von Land zu Land. Die Nordleute haben hier nicht etwas wesentlich Neues hinzugefügt; ihre Götterlieder enthalten die ausgeführte Darstellung von Gedanken, die auch bei verwandten Völkern in Vorderasien und in Nordeuropa lebten. Es waren nicht die Sondergedanken des Nordens oder der Vikingerzeit; das, worüber Odin und Vafþrúðnir stritten, war gerade „die alte Weisheit".

§ 15. *Die Wiederaufrichtung.*

In den nordischen Gedichten finden sich doch auch einzelne Vorstellungen von der zukünftigen Ordnung der Götterwelt, die sich nicht so unmittelbar an diesen Gedanken einer Wiedergeburt schließen. In Vafþr. 39 heißt es von Njörd: „In Vanaheim schufen ihn weise Mächte, und sie gaben ihn den Göttern als Geisel; am

1) Vgl. Alfred Nutt, The Celtic Doctrine of Rebirth (= Voyage of Bran II), London 1897.

Ende der Welt (*í aldar rök*) wird er zurückkehren, heim zu den weisen Vanen." Der Dichter denkt sich augenscheinlich, daß alles, was in Unordnung geraten ist im Lauf der Zeit, einst wieder auf den Platz kommen wird, den es am Beginne der Zeit einnahm.

Wir treffen hier eine Spekulation über Verhältnisse der Götterwelt; und das ist um so mehr auffallend, weil Njörds Heimkehr sich nicht in unmittelbare Verbindung mit dem Ragnarökkampf bringen läßt. Wenn seine Heimkehr vor Ragnarök stattgefunden haben sollte, hat er die Asen im Stich gelassen in der Stunde der Gefahr; und wenn sie nach Ragnarök stattgefunden hat, wie hat er da als der einzige aus dem alten Göttergeschlecht den Tod der Götter überlebt? Wir stehn hier vor einem Theologisieren ganz andrer Art als der Mythenphantasie, welche die andern lebensvollern Erneuerungsszenen in unmittelbarer Verknüpfung mit Ragnarök schafft.

Ein ähnlicher Auftritt wie Njörds Heimkommen ist Hœnirs Wiederkehr in die gereinigte Götterwelt, wie die Völuspá sie schildert. Er hat mit Odin und Lodur an der Schöpfungstat teilgenommen, war später verschwunden — vielleicht den Vanen als Geisel gegeben, wie Snorri sagt — und tritt jetzt zusammen mit den zwei Brudersöhnen auf, die über den Himmel herrschen. Auch bei ihm sind wir ganz im unklaren über sein Auftreten im Ragnarökkampf.

Volkstümlicher und näherliegender ist der Gedanke von Baldrs Wiederkehr; die Sage vom Weinen der ganzen Natur, um Baldr unter die Lebendigen zurückzubitten, regt unwillkürlich dazu an, ihn in der verklärten Welt wieder erscheinen zu lassen; und der Dichter der Völuspá ist in Übereinstimmung mit dem Geiste seiner Zeit, wenn er Baldrs Heimkehr aus Hel als den großen Glanzpunkt in der neuen Welt schildert. „Ungesät werden die Äcker wachsen, alles Böse schwindet, Baldr wird kommen; Höd und Baldr werden Odins Kampfstätte bewohnen." Verlangen nach seiner Wiederkehr, vielleicht in Verbindung mit dem Gedanken der Wiedergeburt, findet sich in den Eiríksmál: „alle Bänke krachen, als ob Baldr wiederkäme zu den Sälen Odins". Endlich hat der Dichter der Vafþrúðnismál die Worte, die von Odin seinem Sohne auf dem Scheiterhaufen ins Ohr geflüstert wurden, als das tiefste Geheimnis dargestellt, das selbst dem klügsten der Riesen verborgen war; meint er damit Baldrs Heimkommen zur Götterwelt?

Baldrs Heimkehr steht gewissermaßen in epischer Übereinstimmung mit der nordischen Mythenwelt. Er kann ja nicht teilgenommen haben an Ragnarök; denn der Feind der Götter konnte er nicht werden, und wenn er als Vorkämpfer der Götter auftrat, wäre seine Eigenschaft als Toter aufgehoben worden. Also bleibt er übrig wie die im Kampfe siegenden jungen Götter; und man kann ihn bis zu einem gewissen Grade zu der jüngern Göttergeneration rechnen, die nunmehr den Platz der ältern einnimmt. Aber andrerseits fehlt ihm die epische Haltung der Götterrächer, und er tritt dafür mit Lyrik hervor. Wir stehn hier einem neuen Versuch gegenüber, die Herrlichkeit Baldrs mit der Wiedergeburt zu verschmelzen; der Dichter der Völuspá ist der Fürsprecher für diese neue Dichtung, und die Vafþrúðnismál bezeichnen Baldrs Zukunft noch als das Geheimnis, das nur die Eingeweihten kennen.

Diese Wiederaufrichtung aller Dinge, so wie sie am Anfang des Weltdaseins waren, ist der Zusatz der Eddadichter zu den alten Erneuerungsmythen. Es bilden sich Vorstellungen darüber, aber nach verschiedner Richtung tastend und nicht ohne gegenseitigen Widerspruch; wenige schauen ja weiter, als bis Odin dem Wolfe begegnen wird.

Ob diese Welterneuerung vorläufig oder endgültig ist, darauf können wir nicht antworten, ohne daß wir uns an die Völuspá wenden — als die einzige Quelle[1]).

---

1) Zur „Erneuerung" vgl. unten § 58.

VIERTES KAPITEL.

NORDISCHES RAGNARÖK: VÖLUSPÁ. ERGEBNISSE.

§ 16. *Die Eigenart der Völuspá.*

Nachdem ich meine Hauptuntersuchung zu Ende geführt habe, komme ich nun zu dem, was für frühere Forscher Ausgangspunkt und Grundlage gewesen ist: der Darstellung von Untergang und Wiedergeburt in der Völuspá. Aber ich komme dazu mit einem weit zuverlässigeren Wissen davon, was unzweifelhaft Sagenstoff war. Von diesem Standpunkt aus kann man die Nachrichten in dem Gedicht in drei Gruppen teilen: 1. die, welche von den andern Quellen bekräftigt werden, 2. die, welche man sonst nicht kennt, und 3. die, welchen die andern Quellen sogar widersprechen. Auf diesem Wege kommen wir dem Ziele viel näher, herauszufinden, welches der persönliche und welches der ererbte Stoff in dem Gedicht ist.

Hierzu kommen gewisse innere Kennzeichen. Das Gedicht enthält teils die vollständig erzählten Auftritte, teils Andeutungen, die man nur verstehn kann mit Kenntnis des betreffenden Mythenstoffs. Die letzten müssen notwendig der Tradition angehören. Dagegen ist die ausführliche Erzählung desto notweniger, je weniger der Dichter auf Kenntnis des Mythus in der Form rechnen kann, in der er ihn darstellt. Endlich wird auch der Inhalt selbst sich als Mythus oder als Werk eines einzelnen verraten. Der Mythus ist episodisch, plastisch, charaktervoll, bisweilen barock; seine Weltbetrachtung ist naiv: in jeder Handlung, die vorgeht, sieht sie die Wirksamkeit eines lebenden Wesens, eines Tiers oder Menschen. Die Dichterarbeit des einzelnen ist ausmalend, die Menge der Einzelheiten ist deshalb größer; es zeigt sich auch eine größere Fähigkeit, die Gleichzeitigkeit verschiedner Begebenheiten oder ihre zeitliche Reihenfolge auszudrücken; eine entwickeltere Weltauffassung kommt zu Wort; sogar ein mehr geläutertes

Schönheitsgefühl kann zum Ausdruck kommen. Aber bei all seinen Vorzügen wird der Einzeldichter den eigentlichen Mythus in der Einfachheit, aber Schärfe der Umrisse nicht erreichen können.

Ich kann ein Beispiel geben, das das Zusammenspiel dieser verschiednen Momente zeigt; ich wähle den ersten Abschnitt der Völuspá, die Schöpfungsgeschichte.

Außerhalb unsres Gedichts haben wir Erzählungen wie die vom Riesen Ymir, aus dessen zerteiltem Leibe Himmel, Erde und Meer entstanden — ein wild phantastischer Mythus, der auch im Littauischen angedeutet ist und seine Wurzel entweder in allgemeiner „Völkerpsychologie" oder vielleicht weit draußen in der assyrischen Sagenwelt hat[1]). Ferner haben wir die Erzählung vom Götterstammvater, der aus der Erde herauswuchs, als die Kuh Audhumbla die Steine leckte[2]). Und wir haben endlich die mehr philosophischen Sagenbildungen, in denen die Vafþrúðnismál die steigende Entwicklung des Lebens vom Formlosen zum Geformten ausdrücken: wie der Urriese emporwuchs aus den gerinnenden eiskalten Tropfen und wie „unter dem Arm des Riesen ein Knabe und Mädchen zugleich (ein zweigeschlechtiges Wesen) wuchs" und „sein einer Fuß mit dem andern einen sechshäuptigen Sohn erzeugte". Wenn man von diesen Ursprungsmythen mit ihren handfesten und grotesken Auftritten sich zum ersten Teil der Völuspá wendet, glaubt man in eine andre Welt zu kommen. Wir sehn da eine Götterschar, strahlend in Jugend und Weisheit, ihr herrlich angelegtes Werk durchführen zum Glücke des Menschengeschlechts. Ihre starken Hände erheben die Lande aus dem

---

1) R. M. Meyer, Ymi und die Weltschöpfung (Zeitschr. f. deutsches Altertum 37, 1 ff.); Chantepie de la Saussaye, Germaansche kosmogonie (Verhandl. der wissensch. Gesellschaft in Amsterdam, 3. Reihe VIII); Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde 4, 238—39 (der littauische Mythus); vgl. Keanes Vorrede zu Bousset, The Antichrist Legend (London 1896). Auch Mogk, Germ. Mythol.² 148 hält den Ymirmythus für echt (wobei er jedoch merkwürdig genug am Zusammenhang mit der Vorstellung von Adam als Mikrokosmos festhält).

2) Der Mythus findet sich wohl nur in isländischer Prosatradition (Snorra Edda), aber mehrere Personen aus Burs Familie werden in den Eddaliedern und in der ältesten Skaldendichtung genannt. Übrigens verrät er sein Alter durch seinen innern Bau und durch seine Übereinstimmung mit dem altdeutschen Mythus bei Tacitus von Tuisco, einem erdgebornen („*terra editus*") Gotte, der Stammvater der Menschen wurde.

Meer, in heiliger Ratsversammlung setzen sie die Bahnen des Weltlebens fest, „mächtig und liebreich" wandern sie über das Reich der Erde, um persönlich Menschengeist und Menschengefühl in die noch halb schlummernde Natur hineinzulegen, und wie im Spiel erbauen sie sich Wohnungen und üben herrliche Künste. Der Dichter deutet allerdings auf die bekannten Mythen: „Ich gedenke der in der Urzeit gebornen Riesen", und Ymir, Bláinn werden ein- oder zweimal [vielleicht infolge jüngerer Bearbeitung[1])] genannt; aber in seiner eignen Darstellung ist all das Groteske verschwunden, und eine fast hellenische Schönheitswelt ist an die Stelle getreten. Nicht so, daß der Dichter ganz auf eigne Hand schuf. Hier und da in den Eddaliedern findet man angedeutet, daß die „milden" Gottheiten (*blíð regin*) den Himmel und Asgard geordnet haben nach ihrem weisen Plan; aber da handelt es sich doch meist mehr um einen Bericht über die Einrichtung von Einzelheiten als um die Entstehung der ganzen Welt. Der Völuspá eigentümlich ist der durchgeführte Gedanke einer göttlichen Schöpfermacht. Das beruht zu allererst auf einer Aussonderung aller der Vorstellungen von der Weltentstehung, die nicht hierzu paßten: sowohl der riesenartigen Züge als derjenigen, die die Natur als gewissermaßen aus sich selbst entwickelt darstellten. Andrerseits tritt uns eine Entfaltung eben der Göttermotive entgegen. Der Götterrat auf den heiligen Schicksalsstühlen ist eine Individualisierung der allgemeinen Vorstellung von den „milden Gottheiten" als Schöpfern. Das Ganze bildet eine gleichmäßig fortschreitende Beschreibung; der Dichter begnügt sich nicht mit Andeutungen, sondern er malt jeden einzelnen Auftritt aus. Nur einzelne Personen (die Söhne des Bur, Ask und Embla) setzt er als den Hörern bekannt voraus.

Den Gegensatz dazu haben wir in der Schilderung des Gedichts von der Gegenwart. Alles sind Andeutungen: die Versprechungen Lokis, der Eidbruch des Thor, der Fall Baldrs, der Valkyrienritt usw. Der Zuhörer muß sie selbst näher ausführen können nach seiner Kenntnis vom Leben der Welt und den bekannten Mythen. Nur Yggdrasil wird weiter ausgemalt; aber hier gibt es ein allgemein bekanntes Weltbild, für das der Dichter keine Verwendung hat (die Versammlung der Asen unter der Weltesche, wie sie mit glänzenden Farben in den Grímnismál geschildert wird), und er

---

1) Boer, Kritik der Völuspá, Zeitschr. f. deutsche Philol. 36, 292.

sammelt statt dessen alle die Andeutungen, welche die riesenentsproßnen Mächte (die Nornen und Mimir) die Leitung des Schicksals in die Hand nehmen lassen. Auf diesem ganzen Gebiet kann der Dichter der Völuspá den Mythenstoff nicht geschaffen haben; er hat nur seine Auswahl innerhalb der bekannten Mythenkreise getroffen und die Züge unterstrichen, die ihm am bedeutungsvollsten vorkamen. Nur auf dem Übergang von der Urzeit zur Gegenwart treffen wir den Gullveig-Mythus, wovon ein großer Teil geradezu erzählt ist. Der Dichter hat augenscheinlich gemeint, seine Hörer einiges Neue lehren zu können, nicht über Gullveigs Person und Ursprung, sondern über die weitreichenden Folgen, die dieser Sündenfall nach sich zog.

§ 17. *Die Schilderung von Ragnarök.*

„Ostwärts saß die Alte im Eisenwalde, und dort zieht sie die Nachkommen des Fenrir auf; einer von ihnen wird der Räuber der Sonne in Unholdsgestalt." Dies ist das erste Handlungsmotiv aus Ragnarök, das in dem Gedicht berührt wird.

Die Vorstellung selbst von einem Wolfe, der die Sonne verschluckt, ist der allgemeine nordische Volksglaube. Auch seine Zugehörigkeit zu den Nachkommen des Fenrir ist außerhalb der Völuspá bekannt (Grímnismál 39; vgl. oben S. 37). Aber ohne jede Gewähr und gegen alle Quellen ist der Platz dieses Wolfs in der Riesenwelt; sowohl die Grímnismál wie der ganze nordische Volksglaube lassen die Sonnenwölfe die Sonne dauernd auf ihrem Wege über den Himmel verfolgen. Der Dichter brach offenbar mit dem ausgebreiteten Volksglauben, weil er den Sonnenwolf deutlicher als ein Vorzeichen für Ragnarök auffassen wollte; deshalb setzt er ihn mitten hinein in die Riesenwelt, die zum Untergang der Götter heranwächst. Oder man kann vielleicht die Völuspá von dem Widerspruch gegen die andern Quellen befreien, wenn man sich denkt, daß in seiner Jugend der Wolf im Eisenwalde aufgezogen wird und daß er später den Platz als Verfolger der Sonne einnimmt, den er nunmehr dauernd innehat. In beiden Fällen hat der Dichter den bekannten Mythenstoff mit großer persönlicher Freiheit behandelt.

„Er füllt sich mit Leibern toter Männer," so fährt das Gedicht fort, „er färbt der Götter Wohnsitz rot mit dem roten Blut; schwarz wird der Sonnenschein in den Sommern danach, alle Winde übelgesinnt; wißt ihr noch mehr oder was?" Hier treffen

wir Wesen an, die sonst niemals mit dem Sonnenwolf in Verbindung gebracht werden und die nach ihrer Art nichts mit ihm zu tun haben: der Sonnenwolf tritt hier ganz allgemein als Verheerer der Wohnsitze von Göttern und Menschen auf, er wird zum Ragnarök-Ungeheuer im allgemeinen, vereint in sich die Züge des Sonnenwolfs und Fenrirs, und es ist nicht unmöglich, daß sein Leichenfressen von dem Wurm der Tiefe Níðhöggr (Vsp. 39 und 66) oder von dem Sturmadler Hræsvelgr (Vsp. 50) entlehnt sein kann. Nicht den einzelnen Mythus will der Dichter hier geben, sondern eine kurze Andeutung aller Schrecken Ragnaröks. — Nur die letzte Halbstrophe liegt dem Volksglauben vom Sonnenwolf näher. Durch das Auftreten des Unholds soll „die Sonne sich verdunkeln in den Sommern danach". Man möchte sich am ehesten die Sonne längere Zeit mitgenommen und geschwächt denken durch die Angriffe des Wolfs; und das wird auch zu der bei vielen Völkern gangbaren Auffassung von der Sonnenverfinsterung stimmen, die zwar nicht aus dem Nordischen bekannt ist, aber z. B. bei den benachbarten Sachsen sehr verbreitet war. Weiter heißt es, daß „alle Winde übelgesinnt werden"; im Volksglauben ist es ein Vorzeichen von Sturm, wenn der Sonnenwolf sich am Himmel zeigt. Doch auch hier wird man die Neigung des Dichters beachten, den einfachen, sichtbaren Naturvorgang an die Stelle der mythischen Handlung zu setzen.

In der Behandlung der oben erwähnten Strophe bin ich gar nicht einer Meinung mit Müllenhoff (D. Altert. 5, 126f.), welcher meint, daß es „sich unwidersprechlich aus dem Zusammenhange, den vorhergehenden und nächstfolgenden Strophen, ergebe, daß hier keineswegs schon, wie man geglaubt hat, von dem Eintritt des Weltuntergangs oder gar von dem letzten Verschwinden der Sonne die Rede ist". Demzufolge bleibt „ihm allein übrig", die Strophe so zu deuten, daß die Menschen die Leiber der Gefallnen unbestattet auf freiem Felde liegen lassen, dem Sonnenwolfe zum Fraß (!). Und wenn es gleich in der nächsten Zeile heißt, daß er die Wohnsitze der Götter färbt mit dem roten Blut, muß er das „deuten auf" die blutrot erscheinenden Nebensonnen, die im nordischen Volksglauben Sonnenwölfe genannt werden. Aber wenn die Nebensonnen als Sonnenwölfe aufgefaßt werden, schließt das ja aus, daß man sie als Blutlachen auffaßt; der Volksglaube stützt Müllenhoffs Deutung so wenig, daß er im Gegenteil ihre Unrichtigkeit erweist. Müllenhoffs Fehlschluß besteht darin, daß er — hier wie mehrfach in der Völuspá — nicht beachtet hat, daß der Dichter öfter außerhalb des eigentlichen Handlungsgangs einen Ausblick gibt, der die Tragweite des im Augenblick geschilderten Verhältnisses zeigt. Hier hat die Bezeichnung des Wolfs als *tungls tjúgari*

eine Schilderung seines Auftretens in Ragnarök nach sich gezogen; und diese Schilderung ist um so notwendiger, weil der Sonnenwolf in der spätern ausführlichern Darstellung des Weltuntergangs ganz übergangen wird; denn die ganze Ausmalung wird dort der Götterschlacht zuteil, ohne daß der Dichter sich um die geringern Auftritte kümmert.

Für eine unbefangne Betrachtung ist es selbstverständlich, daß erst in Ragnarök der Sonnenwolf tote Männer frißt und den Göttersitz mit Blut färbt. Schwierig ist es nur, das Zeitverhältnis zwischen den verschiednen Momenten herauszufinden. Die ,,übelgesinnten Winde" müssen der Einleitung Ragnaröks zugehören, der *vindǫld*, von der in Str. 45 die Rede ist. Die Verdunklungen der Sonne (*svǫrt verða sólskin*) sind so eng an die andre Zeile der Halbstrophe geknüpft, daß sie starke oder häufige Sonnenfinsternisse in derselben Einleitungszeit bezeichnen müssen; hierauf deuten auch die Worte *of sumur eptir* (in den folgenden Sommern): sie müssen einer Zeit angehören, wo der Weltlauf noch so einigermaßen seinen Gang geht. Schwierigkeit macht nur das Wort *eptir*, da es nicht von der Vernichtung der Sonne an gerechnet werden kann, sondern vermutlich von der Zeit an gerechnet wird, wo der Sonnenwolf den Wald der Unholde verläßt und sich am Himmel zeigt.

Die zusammenhängende Ragnarökdarstellung beginnt — nachdem die mahnende Kehrstrophe zum erstenmal erklungen ist — mit der letzten Zeit der Menschheit (*áðr verǫld steypisk*), durch drei Dinge charakterisiert: die schwierigeren Naturverhältnisse (*vindǫld*), die verheerenden Kriege und das Zerreißen der moralischen Bande. Diese Motive sind sonst unbekannt in den altnordischen Quellen, so daß man mit gutem Grund gefragt hat, ob hier nicht Einfluß von der Schilderung des Weltendes in den Evangelien vorläge. Ganz so einfach ist die Sache jedoch nicht. In einer irischen Quelle mit heidnischem Sagenstoff treten Prophezeiungen von einem ganz ähnlichen physisch-moralischen Rückgang auf (s. oben S. 63). Im neuern europäischen Volksglauben, außerordentlich häufig z. B. im Dänischen, finden sich zahlreiche Prophezeiungen vom physischen Rückgang des Menschengeschlechts, oft in barocken Formen, die kaum auf ein christliches Vorbild zurückgehn. Auch in der persischen Religion sind sie nicht fremd, jedenfalls in den Quellen zweiten Rangs. In Indien treten sie stark hervor, vom Mahābhārata bis in die buddhistischen Schriften. Andrerseits findet sich kein fester Anhaltspunkt für die Annahme der Ursprünglichkeit eines solchen Glaubens in Nordeuropa. Der nordische Volksglaube hat keine Berührung mit der Völuspá, sondern sieht eher nach einem wandernden Sagenstoff aus Indien aus[1]).

1) S. Näheres unten § 49: Rückgang der Menschheit.

Mit einem Mal ist nun die Katastrophe selbst im Gang. Heimdal stößt laut in das Gjallarhorn; Odin sucht Rat bei „Mims Haupt"; die Esche Yggdrasil bebt und kracht; die Asen sind auf dem Thing versammelt; die Zwerge stöhnen in den Felsen, während Jötunheim sich füllt mit dem Getöse der ausziehenden Riesenscharen. All das ist dichterische Ausmalung; es legt jedem der übernatürlichen Wesen nur so viel bei, als derjenige, der mit der Mythologie vertraut war, sich unwillkürlich vorstellen mußte. Dazwischen findet sich ein Zug, der unzweifelhaft Mythus ist: „der Riese kommt los", das wohlbekannte Motiv, daß die gebundnen Ungeheuer sich losreißen — ob der Dichter es nun von Loki oder Fenrir verstanden wissen will.

Und doch ist unter diesen ausmalenden Zügen ein einzelner, der sich von den andern unterscheidet. Es ist Heimdals Blasen auf dem Gjallarhorn. Dies Motiv ist offensichtich auf den vordersten Platz gestellt, und es füllt einen größern Teil seiner Strophe — in starkem Gegensatz zu den meisten andern Ragnarökanzeichen mit ihrer Knappheit und Flüchtigkeit. Dieser hervortretende Platz ist um so merkwürdiger, als wir eher gerade die entgegengesetzte Ordnung erwarten müßten: erst nachdem „der Riese" losgekommen ist und dann alle Scharen Jötunheims sich in Bewegung gesetzt haben, müßten wir erwarten, daß „der Wächter der Götter" die Asen zum Kampfe riefe. Aber dieser Platz gibt Heimdal eine andre Rolle als die „des Wächters der Götter"; sein Hornblasen leitet das ganze Ragnarök ein; der Dichter hat das kenntlich gemacht durch den einleitenden Ausdruck, daß „das Schicksal (oder der Abschluß) offenbart wird durch das tönende Gjallarhorn"[1]). So erscheint dieser Vorgang als selbständiger und bedeutungsvoller beim Eintreten von Ragnarök als einer der zunächst folgenden Züge im Gedicht.

Möglicherweise haben wir ein zweites Denkmal, das Heimdal eine ähnliche selbständige Rolle in Ragnarök zuteilt. Auf einem Grabstein auf Man, mit einer nordischen Runeninschrift, sicher aus der letzten Hälfte des 11. Jahrh., findet sich eine männliche Gestalt, die in ein Horn stößt; sie wird allgemein als Heimdal aufgefaßt, der in Ragnarök bläst (Aarböger for nordisk oldk. og historie 1899, 250). Man kann dagegen einwenden, daß Männer, die ein Horn blasen, auch auf schottischen Grabsteinen vorkommen

1) *en mjǫtuðr kyndisk* („das Ende bricht an beim Tone des alten Gjallarhornes", Müllenhoff DA 5, 81 u. 142).

und daß Jagdszenen im ganzen gewöhnlich sind auf diesen Denkmälern der westlichen Inseln. Aber für die mythische Bedeutung der Gestalt spricht ihr Platz neben dem obersten Kreuzarm wie die ungewöhnliche Größe des Horns (es ist länger als der Mann und reicht hinauf über die Spitze des Kreuzes). Ferner ist Alexander Bugge überzeugt, auf dem Stein gesehn zu haben, daß der Mann zwei Hörner auf der Stirn und einen Bocksbart trägt; das letzte deutet auf ein übernatürliches Wesen und in der nordischen Vorstellung hat eine Verbindung zwischen Heimdal und dem Widder bestanden[1]). Es dürfte also — alles wohl erwogen — am wahrscheinlichsten sein, daß diese Figur Heimdal darstellt und daß er in Ragnarök bläst; denn wir kennen keine andre bestimmte Situation, in der er ins Horn stößt.

Dagegen können wir nicht den Schluß ziehn, daß es einen Mythus von Heimdals Auftreten in Ragnarök gab, unabhängig von der Völuspá. Denn der Grabstein auf Man ist in recht später Zeit entstanden, als die Auffassung von Ragnarök auf den westlichen Inseln von der Darstellung der Völuspá beherrscht wurde; man wird sich erinnern, wie kräftig sie um diese Zeit in dem Gedicht des Arnor Jarlaskald nachklingt.

Unter diesen Umständen, wo die nordischen Quellen so spärliche Auskunft geben, ist es angemessen, daß wir Aufschluß suchen, indem wir das Motiv durch andre Mythologien verfolgen. Weder die persischen noch die keltischen Sagen haben etwas Entsprechendes. Dagegen spielt es eine große Rolle zuerst im jüdischen, dann im christlichen und im muhammedanischen Vorstellungskreis. In den Evangelien heißt es von Christi Wiederkunft, er werde seine Engel mit stark tönender Posaune aussenden, damit sie seine Erwählten einsammeln von den vier Winden der Welt. Die Offenbarung St. Johannis Kap. 8—9 nennt sieben Engel, deren Posaunenstöße nacheinander die sieben Heimsuchungen und Plagen Gottes hervorrufen. Noch kräftiger und persönlicher ist die Schilderung bei Paulus (1. Thessalonicher 4, 16): „Denn der Herr selbst wird, bei der Stimme des Erzengels und bei Gottes Posaunenschall, vom Himmel herabsteigen." Dies letzte Motiv steht fest in der ganzen spätern kirchlichen Überlieferung. So z. B. in Bedas Sibylle; im altdeutschen Muspilli: „das himmlische Horn ertönt", der Richter ruft alle zum

1) A. Bugge, Vikingerne I 204; oben S. 12.

Thing, und die Engel erwecken die Toten; und etwas unbestimmter in Cynewulfs „Crist“: der König der Könige kommt mit seinen Engelscharen, „dann wird über den weiten Grund gehört der laute Schall der himmlischen Posaunen“, und er säubert die Erde mit seinem Feuer. Zugleich geht von dem Ausdruck bei Paulus eine noch kräftigere Personifizierung aus. „Dreimal bläst der Erzengel Michael die Posaune, und beim dritten Posaunenstoß werden die Toten sich schnell erheben“ (Petrus-Apokalypse). „Und vor dem Angesicht des Herrn bläst der Erzengel Michael die Posaune und weckt die Entschlafenen von Adam an bis zum Weltende“ (Pseudo-Chrysostomus). Das norwegische Draumekvæði malt aus (Landstad, Norske Folkeviser S. 83), wie Michael vor Christus reitet mit der gebognen Posaune unter dem Arm; er bläst sie, und die armen Seelen beben wie Espenlaub im Winde. Auch in der jüdischen Tradition bläst Michael bisweilen, gewöhnlich aber Elias. Drei Tage vor dem Kommen des Messias besteigt er den höchsten Berg in Judäa und stößt in ein großes Horn, so daß man es über die ganze Welt hört; und das Gericht findet statt[1]). Man sieht, wie stark der Trieb gewesen ist, aus dem gewaltigen Posaunenbläser des Gerichtstags eine bestimmte plastische Gestalt zu schaffen.

Es erhebt sich unwillkürlich die Frage, ob Heimdal mit dem Gjallarhorn in irgendeinem Verhältnis zu dieser christlichen Mythenbildung steht. Man kann sie mit einer andern Frage beantworten: kann Heimdals Rolle in Ragnarök von seiner allgemeinen Stellung als Wächter der Götter aus erklärt werden? Hierauf muß man mit Nein antworten. Heimdal hat in der Völuspá nicht nur die Rolle, die Götter herauszurufen, wenn die Feinde nahen. Sein Hornblasen wird ausdrücklich als der feierliche Beginn des Weltuntergangs bezeichnet; die Verbindung mit den (dunklen) „Mims-Söhnen“ und bald danach mit „Mims Haupte“ gibt ihm noch weiter den Charakter einer Schicksalsoffenbarung. Hier reißt der nordische Faden, und an die Stelle des nordischen Gedankengangs tritt die Ähnlichkeit mit der Po-

1) Bousset, The Antichrist Legend (1890) S. 247—49, der auch auf die Festigkeit aufmerksam macht, mit der die Tradition den Erzengel Posaunenbläser sein läßt. Michael und Gabriel zusammen kommen in der unechten Johannes-Apokalypse vor. Jüdische Überlieferungen: Bousset 299; Am Urquell 4, 44. Bei den Muhammedanern bläst Israfil dreimal, ein Angstblasen, ein Todesblasen und ein Auferstehungsblasen (Sale, The Koran², pref. 59f.).

saune des Gerichtstags. Deshalb wird es angemessen sein, an ein christliches Vorbild für das Auftreten dieses Motivs in Ragnarök zu glauben; wir werden später im Zusammenhang mit einer Reihe andrer Fälle in der Völuspá auf diese Frage zurückkommen[1]).

Hierauf folgt in der Völuspá die Schilderung der ausziehenden Riesenscharen, die drei Strophen füllt und eine Menge verschiedner Wesen umfaßt. Hier treffen wir zunächst alle die Wesen, die wir anderswoher als Teilnehmer am Ragnarökkampf kennen: die Mannschaft Naglfars, Muspells Leute, Loki, den Wolf und Surt; ferner die Midgardschlange, deren Teilnahme dadurch gegeben ist, daß sie später als Töter Thors genannt wird. Von größerm Interesse ist es für uns, zu wissen, welche Wesen der Schilderung der Völuspá eigentümlich sind. Hier drückt der Dichter sich in der Regel in unbestimmten Pluralen aus: *fífls megir allir* (alle Unholds-Söhne), *gífr* (Unholde), *halir* (Helbewohner?); nur zwei Wesen zeigen mehr Persönlichkeit. Das eine ist der Adler, der mit der Midgardschlange zusammenkommt und „schnabelfahl Leichen zerreißt"; in dieser Gestalt hat man mit Recht den Sturmadler Hræsvelgr (d. i. den Leichenschlucker) wiedererkannt, der hier genannt wird, um die Zahl der fürchterlichen Ungeheuer zu vermehren; er gehört also zur Ausmalung in dem Gedicht, denn eine bestimmte Handlung in Ragnarök hat er nicht. Die zweite Person ist der Riese Hrymr, ein Name, der sonst vollständig unbekannt ist; nur so viel sehn wir, daß er nicht eine wesentliche Handlung im Ragnarökkampf selbst auszuführen hat. Die richtige Auffassung seines Wesens findet sich sicher bei Müllenhoff (DA 5, 149); der Name hängt augenscheinlich zusammen mit *hrumr* hinfällig, *hrymjask* hinfällig werden. Von Osten, an der Spitze der Riesenschar, kommt Hrymr, „der Hinfällige", nicht gehend, sondern fahrend: die Masse der Riesen, selbst die allerältesten Riesen sind unterwegs[2]).

1) Eine weitere Ähnlichkeit in einzelnen Zügen kann hier erwähnt werden. In der Völuspá sammeln sich alle Asen auf dem Thing (*æsir ro á þingi*), nachdem das Gjallarhorn ertönte. Hierin kann möglicherweise eine Erinnerung an die Gerichtsversammlung Christi liegen, nachdem die Posaune ertönte; in Muspilli ist ja von einem „Thing" die Rede.

2) Ich kann jedoch Müllenhoff nicht folgen, wenn er hierin einen Beweis für die Hinfälligkeit und Schwäche des Riesenvolks sieht („ihr Untergang steht nahe bevor"); denn die ganze Schilderung hebt die furchteinflößende Macht der Welt der Unholde hervor, und der Dichter der Völuspá drückt nirgends den Gedanken aus, daß die Riesenmacht

Müllenhoff hat richtig gesehn, daß dieser Hrymr nur für die Rolle, die er hier spielt (d. h. für den Riesenzug, nicht für den Ragnarökkampf), geschaffen ist. Mit andern Worten, er ist keine feste Mythengestalt, sondern eine durchsichtige Abstraktion, geschaffen von dem Dichter, der den Weltuntergang ausmalte. Aber es steht nichts im Wege, daß dieser Dichter der Verfasser der Völuspá selbst gewesen ist.

In allen diesen Punkten verrät der Dichter der Völuspá keine größere Mythenkenntnis, als auch wir sie besitzen. Aber da ist noch seine Dreiteilung der Riesenschar: Hrymr kommt „von Osten", Loki und *Múspells lýðir* „von Osten" (lies: von Norden) und Surt „von Süden"; beruht sie nicht entweder auf einer besondern Tradition von Ragnarök oder auf einer allgemeinen Kenntnis der mythischen Geographie? Kaum. Hrymr kann auf seinen hinfälligen Schultern nicht das Gewicht tragen, Surts und Lokis Rival zu sein; Surt ist sonst nur als der Riese der Tiefe bekannt; Loki entbehrt ganz der Verbindung mit den Unholden, deren Führer er hier sein soll, und wenn er zum Steuermann gemacht wird, sieht das unleugbar etwas arrangiert aus. Die ganze Schilderung ist augenscheinlich geschaffen, um die vielen Scharen und furchtbaren Ungeheuer der Riesenwelt zu zeigen; sie erscheint als der Bruch eines ausmalenden Dichters mit der üblichen Vorstellung: ein Riesenheer unter Surts Leitung. Die andern nordischen Quellen sahn das Ausrücken zu Ragnarök von dem Standpunkt der Götter; der Dichter der Völuspá sah es von einem ganz entgegengesetzten Aussichtspunkt, und dadurch bekam er freie Hand, das Bild zu komponieren wie er wollte.

Im Ragnarökkampf selbst sind die Auftritte die gleichen wie in der Überlieferung. Das gilt — mit Wahrscheinlichkeit — von Thors Kampf, und das gilt mit voller Sicherheit von Odins Fall und Víðars Rache. Aber die Darstellung hat ihr Sondergepräge: Wie früher ist das Drastische aus den Mythen entfernt. Es heißt nicht wie sonst, daß der Wolf Odin „verschlingt", sondern

---

vor dem Fall steht. Im Gegenteil schließt sich sein Auftreten — worauf C. W. von Sydow mich aufmerksam macht — an eine lange Reihe volkstümlicher Überlieferungen, in denen der uralte, augenscheinlich hinfällige Riese derjenige ist, zu dem die Welt der Unholde in der äußersten Not ihre Zuflucht nimmt.

weicher: „dort wird Friggs Gatte fallen". Noch deutlicher spürt man die edlen und menschlich schönen Göttergestalten der Völuspá in der nächsten Strophe: „Dann kommt der große Sohn Siegvaters, Víðar, gegen das Leichentier (den Wolf) zu streiten; er stößt das Schwert dem Riesensohn ins Herz; da ist sein Vater gerächt." Es ist unglaublich, daß der Dichter nicht die volkstümlichen Mythenzüge von Víðars dickem Schuh und dem aufgerißnen Rachen des Wolfs gekannt haben sollte; aber sie würden ganz sicher gegen seinen Stil gewesen sein. Der ganze Auftritt ist umgegossen in menschliche Form; wie Sigurd Fáfnirstöter und andre junge Helden, stößt Valhölls Königssohn, bisher unversucht im Kampf, sein Schwert dem Ungeheuer ins Herz.

Wie beim Vorrücken des Riesenheers deutet das Gedicht ständig die Vielseitigkeit des Kampfes an. Wenn Odin auszieht gegen den Wolf, tritt der lichte Freyr Surt entgegen. Wie Thor hinsinkt, werden alle *halir* (Helbewohner?) die Welt räumen. Diese Ausmalung von dem, was gleichzeitig auf dem Hintergrunde des Schauplatzes vorgeht, ist im Mythus unmöglich; sie ist ihrer Natur nach das eigne Werk des Dichters. Die einzelnen Züge, aus denen sie besteht, sind denn auch nicht andre, als wie sie naturgemäß aus der ganzen Situation hervorgingen (oben S. 58 u. 49).

Bald nach Thors Fall läßt die Völuspá die Weltvernichtung eintreten in ihrem ganzen gewaltigen Umfang: „Die Sonne wird schwarz, die Erde sinkt ins Meer, es stürzen vom Himmel die heitern Sterne; Dampf rast und Feuer, die hohe Hitze spielt bis zum Himmel selbst." Diese Strophe ist der reinste Ausdruck für die Vorliebe der Völuspá für den Naturvorgang; sie enthält nur Physik ohne die geringste mythologische Farbe. In dieser Hinsicht sieht der Dichter mit ganz andern Augen als die gewöhnliche nordische Mythologie: sie ließ die Sonne von einem höchst persönlichen Wolf fressen, und sie dachte sich einen persönlichen Surt, der nach der Götterschlacht die himmlische Götterwelt verheerte. Und merkwürdig genug, sogar der Dichter der Völuspá setzt bei sich selbst und seinen Zuhörern eine ganz ähnliche Kenntnis voraus; er deutet darauf hin, daß der Wolf *tungls tjúgari* (der Räuber des Gestirns) wird, darauf, daß Surt das Feuer bringt und daß die alte Esche, der Weltbaum Yggdrasil, von „Surts Verwandtem" (dem Feuer?) verschlungen werden wird. Aber zu seiner Schilderung der Katastrophe braucht er das

nicht. Wir sehn hier in ungewöhnlich klaren Zügen die doppelte Art vor uns, die wir schon früher in der Völuspá kennen gelernt haben: einen Kreis von Mythen, der bei den Hörern als bekannt vorausgesetzt wird, und eine andre Gedankenreihe, die der Dichter auf seine eigne Verantwortung und mit seiner vollen Kraft, in großen und ergreifenden Zügen zu malen, vorträgt. Hier ist der Gegensatz so scharf, weil die Standpunkte so weit verschieden sind: die alte Naturbeseelung gegenüber der mehr wirklichkeitstreuen stofflichen Auffassung der Welt. Die poetische Kraft in der Schilderung der Völuspá beruht darauf, daß der Dichter die letzte Auffassung so vollkommen hat herrschend werden lassen. Das hebt sie heraus und trennt sie von allen den andern Eddaliedern: sie sind in andrer Weise an den Mythus gebunden. Daher ist dies auch nicht die nordische Lehre der Vikingerzeit; es ist die Lehre der Völuspá.

So kommt denn der letzte Abschnitt des Gedichts, die Wiedergeburt, die der Dichter darstellt im Glanze der Schönheit und des Glücks. Die Erde hebt sich verjüngt aus dem Meere, die Asen sammeln sich auf dem Idafelde und leben ihre Jugend noch einmal, mit der Weisheit und dem goldnen Brettspiel der Vorzeit; die Äcker wachsen ungesät, alles Böse schwindet, Baldr kommt zurück und bewohnt — in Frieden mit seinem Töter Höd — Odins einstige Kampfstätten; schuldfreie Volksscharen leben in ewiger Freude unter Gimlés goldnem Dach; und dann kommt der Mächtige von oben und herrscht über alles.

Hier, wo die andern Quellen verstummen, an der Schwelle des neuen Weltlebens, scheint der Völuspádichter mit allem vertraut; sein hineilender Stil wird abgelöst durch ruhige Ausmalung; hier weilt seine Phantasie gern.

In dieser Darstellung mögen sich Punkte finden, die unzweifelhaft ihre Wurzel in volkstümlicher Überlieferung haben. Gleich nach Baldrs Kommen heißt es, daß „Söhne zweier Brüder den weiten Himmel bewohnen“. Der Satz sieht so sehr nach einer Andeutung aus, daß er ein näheres Wissen bei den Zuhörern vorauszusetzen scheint. Dies Wissen ist dann die Lehre von dem jungen Göttergeschlecht, das seine Väter ablöst; am nächsten liegen die Ausdrücke in den Vafþrúðnismál, daß „Víðar und Váli die Heiligtümer der Götter bewohnen, wenn Surts Lohe erlischt“ (oben § 14). Auch Baldrs Wiederkunft wird in den Vafþrúðnismál angedeutet (V. 54f.) und schwebt vielleicht mehreren der alten

Skalden vor. Hœnirs Zurückkommen zu den Göttern hat ein Seitenstück in Njörds Wiederkehr zu den Vanen (Vafþr. 39). Aber merkwürdig ist es, daß die Unsterblichkeit des jungen Geschlechts nicht stärker hervortritt, da sie doch in den Vafþrúðnismál so deutlich durchgeführt und draußen in den Mythen der verwandten Völker so festgewurzelt ist. Die Völuspá erwähnt sie gar nicht in Verbindung mit den neuen Menschenscharen, und in der Götterwelt tritt sie in den Hintergrund gegen einen neuen Kreis von Ideen: die Wiederkehr Baldrs von den Toten, das Verschwinden des Bösen, das friedliche Zusammenleben des Gottes mit seinem frühern Töter.

Gehn wir die andern Motive durch, so treffen wir nichts, was von andern Quellen bezeugt wird, auch kaum etwas, was aus innern Gründen Volksmythus ist. Daß die Erde aufs neue grünend aus dem Meer aufsteigt, ist ganz gewiß ein natürliches Gegenstück zur vorhergehenden Strophe, in der sie ins Meer sinkt; aber nichts sichert uns diese Analogiebildung als volkstümlich. Sie paßt gerade zur Vorliebe des Völuspádichters für das eigne Leben der Natur, und sie steht in scharfem Gegensatz zu dem volkstümlichen Mythus, daß Burs Söhne die Lande aus dem Meer emporheben.

Das Leben der Asen auf dem Idafelde mit Gesprächsplatz und goldnem Brettspiel ist eine Wiederholung der ersten Zeit der Welt, auf die auch dauernd hingewiesen wird („und gedenken da an Odins alte Runen"; „die goldnen Bretter, die sie in der ersten Zeit der Welt besessen hatten"); hier ist kein neuer Mythenzug. Auch die ungesäten Äcker gehören mit zu dem alten Goldaltersbegriff. Wohl finden wir sie nicht in der Völuspá; aber sie kommen vor im Frodefrieden wie in dem entsprechenden griechischen Mythus bei Hesiodos und Ovid. — Diese beiden ersten Bilder von der Erneuung der Erde und des Götterlandes mußten daher nordischen Hörern der Wurzel der Überlieferung entsprossen scheinen, selbst wenn der Dichter sie mit neuen und kräftigen Farben ausmalte. Auch das dritte Motiv, die neuen Göttergestalten, schließt sich dem Bekannten an, selbst wenn der versöhnte Höd eine Neubildung ist und die Auferstehungslehre als eine große und unbestreitbare Tatsache auftritt. Aber von diesen Motiven geht das Gedicht zu denen über, die in ganz andrer Weise allein stehn.

Über Gimlés goldgedeckten Saal haben die Forscher sich gestritten. Einige wollen ihn aus heidnischer Quelle ableiten, andre

aus christlichem Einfluß. Er ist ja gerade in hohem Grade doppeldeutig. Wer mit dem Christentum als Voraussetzung von den „schuldfreien Scharen" liest, „die ewig Freude genießen werden" (*dyggvar dróttir . . . ok um aldrdaga ynðis njóta*), wird darin die Auferstandnen und Seligen in Gottes Wohnung sehn; wer von ihnen mit heidnischer Voraussetzung liest, wird darin hingegen die neuen Geschlechter sehn, die von Líf und Leifthrasir in Hoddmimis Gehölz abstammen. Das Bild ist so unbestimmt und allgemein, daß der Schwerpunkt in der Gimléhalle selbst liegt. Was sollen die neuen Menschengeschlechter, die Nachkommen Lífs und Leifthrasis, mit einer solchen großen Gesellschaftshalle? Sie sollen ja wie Asks und Emblas Kinder sich über die Erde ausbreiten und sie bevölkern. Die Forscher sind einig darüber, daß Gimlé ein verklärtes Gegenstück zu Valhöll bilden soll; aber welche verklärten Einherjer sollen dann darin wohnen? Wenn es die alten Einherjer sind, die aufs neue aufleben, so haben wir da den christlichen Begriff der Auferstehung von den Toten. Aber wenn wir das nicht einräumen wollen, dann müssen die Menschen der neuen Welt dem Tod und der Vergänglichkeit unterworfen sein, wovon wir nicht das geringste wissen (vgl. „alles Böse schwindet"), und obendrein wird dann das Gedicht menschliche Geschlechter ganz entbehren müssen. Die Antwort auf die gestellte Frage muß also sein, daß Gimlé zwischen Christentum und Heidentum schwebt. Ohne entschieden mit der ererbten Wiedergeburt der Geschlechter zu brechen und ohne geradezu die persönliche Auferstehung zu behaupten, begnügt der Dichter sich mit einem sichtbaren Bilde — den Seligen in der goldnen Halle —, das in Wirklichkeit in dem christlichen Auferstehungsglauben wurzelt.

„Dann kommt der Mächtige zum Königtum, der Gewaltige, von oben, der über alles gebietet", — das ist der Endpunkt in dem Gesicht der Völva.

Der Beweis für den fremden Ursprung dieser Göttergestalt wird vom Völuspádichter selbst geführt, der ihn „von oben her" hineinkommen läßt in die Welt der wiedergebornen Asen. Und er wird ferner gerade von den Forschern geführt, die die Vorstellung als heidnisch zu behaupten suchen, indem es nicht möglich gewesen ist, „den Mächtigen" mit irgendeiner bekannten Form des Gottesbegriffs der Nordleute in Verbindung zu bringen. In der Völuspá kommt er mit großer dramatischer Wirkung (und die

Strophe von ihm ist unzweifelhaft echt); aber episch angesehn ist er ganz überflüssig, da das junge Göttergeschlecht selbst die erneute Welt muß ordnen können und es bereits getan hat[1]).

§ 18. *Quellen des Ragnarök in der Völuspá.*

Wir haben die Schilderung der Völuspá bis zu Ende verfolgt, und wir können nun versuchen, die Ergebnisse zu sammeln zu einer Würdigung der Bedeutung des Gedichts als mythologisches Denkmal. Zu allererst müssen wir feststellen, daß da ein starkes persönliches Element vorliegt. Die barocken Züge des Volksmythus, selbst die am besten bezeugten, sind beiseite gesetzt, und ein edlerer Stil ist durchgeführt, der an die Idealgestalten der Heldendichtung erinnert, aber auch gelegentlich einen höhern Gottesbegriff ausdrückt. Die plastische Naturbeseelung des Volksmythus ist gewichen vor einer nüchterneren Auffassung und einer farbenreichern Ausmalung des Naturphänomens selbst. Endlich hat diese persönliche Anpassung des Stoffs stattgefunden gleichzeitig mit einer äußern Einwirkung, wenigstens an einem Punkt: der Mächtige, der zur Königsherrschaft kommt, ist ein christlicher Gedanke. Die Untersuchung hat in hohem Grade den Satz bestätigt, den ich am Beginn dieser Arbeit aufstellte, daß eine einzelne reich ausmalende Dichtung mehr als irgendeine andre Quelle die Möglichkeit enthält für ein stark subjektives Zurechtlegen des Stoffs.

Wir nehmen nun die Frage nach den Quellen der Völuspá in Angriff. In ihrer schärfsten Form gestellt, lautet sie so: Kannte der Dichter der Völuspá wesentlich andres und mehr von der nordischen Überlieferung, als wir jetzt aus den andern Eddaliedern kennen? Aber die gleiche Frage kann auch auf eine andre, mehr literaturhistorische Weise gestellt werden: wir kennen viele verstreute Angaben über Ragnarök (Vafþr. u. a.) und eine zusammenhängende Erzählung (Völuspá); es ist gegeben, daß der nordische Dichter, der die Völuspá schuf, auch vielerlei verstreute Angaben in verschiednen Gedichten kannte; aber kannte er auch eine gesammelte und ausführliche Darstellung? Diese Frage

1) Noch ein weiterer Beweis für christlichen Ursprung wird es sein, wenn die allgemeine Auffassung von *regindómr* als „gewaltiges Gericht" richtig ist; denn ein eschatologischer Richter ist ein fremder Gedanke in der nordischen Mythologie. Aber ich neige mehr dazu, zu glauben, daß *-dómr* nur als Ableitungssilbe dient (vgl. *konungdómr*).

erscheint vermutlich den meisten heutigen und ältern Mythenforschern ganz müßig, denn sie gehn davon aus, daß es viele solche Darstellungen gegeben hat. Für den Volkskundeforscher stellt sich die Sache etwas anders. Er weiß, wie oft ein bestimmter Stoff an eine bestimmte Behandlungsart gebunden ist, daß Formen wie Epos, Lied, Namenliste, Sage, jede ihre Stoffe hat, die nicht leicht in die andern Formen übergehn; und wenn er die vielerlei Behandlungen von Ragnarök durch Andeutungen sieht, muß er von vornherein feststellen, daß dies bei den nordischen Dichtern der Vikingerzeit die übliche und natürliche Form gewesen ist: die zukünftige Katastrophe blitzartig in einzelnen typischen Auftritten heraufzubeschwören. Daß diese verstreuten Bilder die typische Darstellung gewesen sind, wird uns auf zwei Wegen bekräftigt. Erstens durch die große Zahl tiefgreifender Widersprüche, die sich zwischen unsern verschiednen Quellen finden; so etwas war kaum denkbar, wenn der Mythus durch zusammenfassende Darstellungen bewahrt war. Zweitens bewirkt das Sondergepräge der Völuspá als eines mächtigen und persönlichen Dichterwerks, daß ihre Behandlungsweise nicht als typisch gelten kann für die nordische Überlieferung im ganzen. Dagegen wird es von vornherein recht wahrscheinlich sein, daß ihre Quellen die gewöhnlichen gewesen sind, d. h. die blitzartigen Darstellungen von Ragnarök. Ob es sich so verhält, soll nun am Stoffe selbst geprüft werden.

Da sind zuallererst die breiten Ausmalungen der Vorbereitungen auf Ragnarök, des Auszugs des Riesenheers, der wiedergebornen Welt. Sie müssen entweder auf epischer Erzählung beruhen, oder sie müssen die eignen epischen Schöpfungen des Dichters sein; denn aus kurzen, blitzartigen Andeutungen lassen sie sich nicht zusammensetzen. Aber wir sahen, daß gerade wo die Völuspá am ausführlichsten wurde, sie sich am meisten von dem anderswo Bekannten entfernte; z. B. machte die Verteilung der Riesen auf drei Scharen sehr den Eindruck einer neuen Erfindung.

Aber wir wollen die Frage noch verbreitern und vertiefen. Wir wollen fragen, ob der Dichter der Völuspá überhaupt einen Mythenstoff kannte, der wesentlich größer war als derjenige, welcher den Forschern unsrer Zeit vorliegt. Ich lasse alles beiseite, was sich ohne weiters wiederfindet, und alles, was sich mit kleinern Abweichungen wiederfindet (z. B. ob die Muspells-

leute auf Naglfar kommen oder über den Dunkelwald reiten), und ich halte mich an die Auftritte, in denen die Völuspá die einzige Quelle ist, und prüfe, ob sie aus innern Gründen als nordische Volksmythen bestimmt werden können oder ob sie in der nordischen Götterwelt fremd dastehn.

Da ist ein Auftritt, der aus innern Gründen echt volkstümlich sein muß: Thors Kampf mit der Midgardschlange. Hierauf deutet die eigenartige Plastik der Erzählung, ihre Notwendigkeit in Ragnarök, ihre Übereinstimmung mit Ogmes Fall in der keltischen Mythologie und ihre Analogien im nordischen Sagenstoff (Beowulf und der Drache u. a.). Aber man kann zweifeln, ob die Völuspá wirklich unsre einzige Quelle ist: der Ausdruck in Vafþr. 51 „*Vingnis at vígþroti*“ (nach dem Tode des Thor) kann wohl auf eine bestimmte Begebenheit hindeuten, die ganz dem Auftritt in der Völuspá entsprach. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß das normannische Kapitäl eine Darstellung dieses Auftritts enthalten kann (oben S. 11).

Im übrigen hat die Völuspá eine ganze Reihe selbständiger Motive und Auftritte: die Verderbnis der Menschheit und den Aufruhr der Natur, das Gjallarhorn, das den Beginn Ragnaröks verkündet, den Weltbrand (anstatt der bloßen „Lohe Surts“ in den „Heiligtümern der Götter“ Vafþr. 50f.), die Gimléhalle für das geläuterte Menschengeschlecht und das Kommen des Mächtigen zur Königsherrschaft. Hier ist nicht von einer bloß dichterischen Ausmalung die Rede; es sind deutliche Handlungsmotive — zum Teil von großer religiöser Tragweite —, die hier dargestellt werden. Der einzelne kann nicht eine solche Fülle neuer Gedanken geschaffen haben; sie gehören einem Volksleben an. Aber in der nordischen Mythenwelt findet man nicht eine Stütze für diese Reihe von Auftritten; die meisten von ihnen stehn sogar in bestimmtem Widerstreit oder Gegensatz zu ihr. Dagegen sind alle diese der Völuspá eigentümlichen Ragnarökmotive identisch mit der Reihe von Zügen aus dem christlichen Gerichtstag: der sittlichen Auflösung, der Weltgerichtsposaune, dem Weltbrand, dem neuen Jerusalem und der Wiederkunft des Herrn.

Daraus dürfen wir schließen, daß die Völuspá zwei Quellen hat, teils die nordische Überlieferung von Ragnarök in etwa ähnlichem Umfang, wie wir sie aus den verstreuten Angaben in Eddaliedern

und Volksglauben haben, teils eine Reihe christlicher Vorstellungen. Von den christlichen Vorstellungen hat eine einzelne nordisches Gewand erhalten, das Gjallarhorn; die meisten stehn ohne religiöse Verbindung da (die sittliche Auflösung, in der Hauptsache auch der Weltbrand und Gimlé); nur das Kommen des Mächtigen zur Königsherrschaft ist wesentlich Monotheismus und insofern christlich.

Doch dürfen wir nicht das christliche Element im Gedichte überschätzen. Das Gedicht ist als Ganzes heidnisch; christliche Vorstellungen werden nur in geringer Anzahl und in stark zugepaßter Gestalt aufgenommen; der Dichter ist sich kaum seiner stark subjektiven (und doch nichtchristlichen) Behandlung des alten Mythenstoffs bewußt gewesen. Für ihn selbst und für seine Zeit stand das Gedicht sicher da als die umfassendste und vollendetste Darstellung heidnischer Gedanken, und in vieler Beziehung mit Recht. Für uns, die seine Entstehung mehr historisch ansehn, wird es doch möglich sein, nicht nur die einzelnen fremden Handlungsmotive zu bezeichnen, sondern auch den Einflüssen nachzuspüren, die die Auffassungsweise des Dichters bestimmt haben. Der Hauptunterschied zwischen ihm und den andern Mythenliedern besteht ja darin, daß jene die ganze Natur in der Gestalt von Menschen und Tieren auffassen: Ymis Schädel und Ymis Leib, das Sonnenmädchen und der verfolgende Wolf; die Völuspá faßt die Natur stofflich auf, gesondert von den außerhalb stehenden Göttermächten, ihre ungewöhnlich reichen Naturschilderungen sind reine Physik: die Sonne wird verdunkelt, der Sturm rast, der Erdkörper brennt in Lohe und sinkt danach in Asche und hinab ins Meer. Aber diese ganze Auffassung der Natur als Stoff — als der Lehm in des Töpfers Hand — ist ja diejenige, die das Christentum mit sich führte. Der Dichter ist gewiß den Bahnen der nordischen Mythologie gefolgt, wenn er die Götter entschiedner von der sichtbaren Natur loslöste, aber zu diesem Zweck näherte er die Naturauffassung der christlichen Schöpfungssage und noch mehr dem christlichen Weltgericht an.

An einigen Stellen scheint es fast, als ob der Ausdruck der Evangelien selbst in die Völuspá übergegangen wäre. „Bald aber nach der Trübsal derselbigen Zeit wird die Sonne verdunkelt werden und der Mond den Schein verlieren, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte der Himmel werden sich bewegen“ (*Sól tér sortna . . . hverfa af himni heiðar stjǫrnur*);

„und dann werden sie sehn des Menschen Sohn kommen in den Wolken, mit großer Kraft und Herrlichkeit“ (*þá kemr enn ríki at regindómi, ǫflugr, ofan, sás ǫllu ræðr*). Vielleicht auch am „Beginn der Trübsale“: „Es wird sich ein Volk gegen das andre erheben und ein Königreich gegen das andre“, „und sie werden sich untereinander verraten und werden sich untereinander hassen,“ „es wird aber überantworten ein Bruder den andern zum Tode, und der Vater den Sohn“, „und sie werden fallen durch des Schwertes Schärfe“ (*brœðr munu berjask . . . skeggǫld, skálmǫld . . . mun engi maðr ǫðrum þyrma*)[1].

Das altenglische Epos führt an einzelnen Punkten noch etwas näher an die Völuspá heran; aber von der Darstellung als Ganzem kann man das kaum sagen. In Cynewulfs „Crist“ treffen wir außer den Zügen aus den Evangelien auch den, daß die Himmelswölbung birst. Seine Schilderung von Christus, der mit Feuerlohen vor sich her und mit dem Siegschwert in der Hand einherkommt, hat man mit Surt in der Völuspá zusammengestellt — es ist zweifelhaft, ob mit Recht[2]).

Eher findet man Berührungen mit Weissagungs- und Offenbarungsgedichten in der alten irischen Literatur, in denen christliche Elemente in merkwürdiger Weise unter die volkstümlich heidnischen Stoffe gemischt werden. Zu diesen dürfen wir wohl die Weissagung von den Trübsalen am „Ende der Welt“ rechnen, die der Kampfgöttin Bodb in den Mund gelegt und an die Schlacht auf der Tured-Ebene (s. oben S. 63) geknüpft wird; es finden sich besonders Parallelen zu *hórdómr mikill* in der Völuspá, namentlich die Ehe zwischen nahen Verwandten.

Ein andres Gedicht enthält merkwürdige Übereinstimmungen mit „dem Mächtigen“, der zur Königsherrschaft kommt. Hier haben wir nun das merkwürdige Verhältnis, daß die Völuspá ganz abweicht von den eigentlichen christlichen Quellen; sie läßt ihn weder jetzt über die Welt herrschen, noch läßt sie ihn am Gerichtstag kommen, um die Macht des Bösen zu brechen, sondern er kommt in einer sehr fernen Zukunft, um die Macht zu übernehmen. In der irischen Saga von „Bran Febalsöns Aus-

---

1) Matth. 24, 29; Marc. 13, 26; 13, 8; Matth. 24, 10; Marc. 13, 12; Luc. 21, 24.

2) Fr. Hámmerich, De episk-kristelige oldkvad hos de gotiske folk (1873) S. 62—3.

fahrt" findet sich ein langes Lied, das ein übernatürliches Weib dem Königssohn singt, um ihn nach ihrer Heimat, dem Unsterblichkeitslande, mitzulocken. Es ist eine Ausmalung der Seligkeit dieses Landes, wesentlich in heidnischem Stil, aber am Ende geht das Lied in eine Prophezeiung über: „Der Großsohn wird kommen nach dem Verlauf der Zeiten, er wird in Niedrigkeit geboren werden, als Sohn einer Frau, deren Mann man nicht kennt, er wird die Herrschaft übernehmen über die vielen Tausende . . . Erde und Meer gehören ihm, weh dem, der sich seinen Zorn zuzieht! Er wird die Scharen läutern unter dem reinen Wasser (der Taufe), und er wird ihre Krankheit heilen."[1]) Diese Mischung von Christlichem und Heidnischem, oder richtiger dies Einflechten christlicher Motive, besonders christlicher Prophezeiungen, in den heidnischen Sagenstoff, ist charakteristisch für die ganze irische Heldendichtung, in diesen ältesten Quellen und weiterhin im Mittelalter. Von dem Standpunkt der Dichter wurde sie sicher als ein Mittel aufgefaßt, den christlichen Glaubensinhalt dem Bewußtsein ihrer Landsleute näher zu bringen. Aber für Hörer, die die christliche Glaubenslehre nicht kannten, besonders für heidnische Nordleute, die sich im Westen die Kenntnis der irischen Sprache aneigneten, mußten Gedichte von der Art der „Ausfahrt Bran Febalsöns" die Vorstellung erwecken, daß einmal in ferner Zukunft ein Herrscher kommen werde, der die Macht übernehmen werde anstatt der vielen Götter und übernatürlichen Wesen. Oder mit andern Worten: für den nichtchristlichen Hörer der irischen Lieder mußte die Lehre der Völuspá, daß der Mächtige einmal am Ende der Zeiten zur Königsherrschaft kommen werde, ganz von selbst entstehn.

Das Wissen, das wir auf diese Weise gewonnen haben, ist also folgendes: 1. Der Dichter der Völuspá hat als Quellen nordische Überlieferungen gehabt, die nach Art und Umfang wesentlich dem entsprechen, was wir jetzt kennen (die verstreuten Andeutungen). 2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er eine zusammen-

---

1) The Voyage of Bran, ed. K. Meyer (Grimm-Library IV) S. 14. In der andern altirischen Ausfahrtsdichtung („Condlas Ausfahrt") spricht das Mädchen aus dem Unsterblichkeitslande eine ähnliche Prophezeiung von Sankt Patriks Kommen nach Irland, das der Herrschaft der Druiden ein Ende machen wird: „Ein Gerechter wird bald kommen mit vielen, zahlreichen, wunderbaren Gefolgsleuten; seine Gerechtigkeit wird die Zauberei und die Missetaten der Druiden vernichten" (Jubainville, Lit. Celtique V 388).

hängende und ausführliche Darstellung von Ragnarök gekannt hat. 3. Die Auftritte in Ragnarök, die nur aus der Völuspá bekannt sind, entsprechen alle christlichen Motiven beim Weltuntergang, und sie sind durch Entlehnung aus dem Christentum ins Nordische gekommen. 4. Das Zwischenglied bei dieser Überführung scheint in einzelnen Fällen die volkstümlich-irische Dichtung des Götter- und Heldenmärchens gewesen zu sein.

§ 19. *Altersschichten des nordischen Ragnarök.*

Die Forscher haben darum gestritten, ob die nordischen Ragnarökvorstellungen heidnischen oder christlichen Ursprungs sind. Meine Untersuchung hat die Antwort erteilt, daß sie teils heidnischen, teils christlichen Ursprungs sind. Näher bestimmt, verteilt der Stoff sich auf drei Gruppen:

1. heidnisch:
   die Sonne vom Sonnenwolf verschlungen (allgemein),
   Fimbulwinter (vgl. persisch),
   die Erde sinkt ins Meer (vgl. keltisch),
   Loki kommt los (allgemein, ursprünglich im Kaukasus),
   Fenriswolf (allgemein, bes. östlich),
   die Schlange in der Tiefe (allgemein, bes. östlich),
   der Götterkampf mit dem Fall des Götterkönigs und der Rache für ihn (vgl. keltisch),
   Surts Lohe (vgl. keltisch),
   das neue Göttergeschlecht (vgl. keltisch),
   das überwinterte Menschengeschlecht (vgl. persisch).
2. christlichen Ursprungs, aber allgemein bekannt in der Vikingerzeit:
   Muspells Leute (?),
   Baldrs Kommen (? ?).
3. christlichen Ursprungs, der Völuspá eigentümlich:
   Verderbnis der Menschheit (?),
   das Gjallarhorn verkündet Ragnarök,
   die Sonne wird schwarz und die Sterne fallen herab,
   der Weltbrand,
   die Glückseligkeitswohnung,
   das Kommen des Mächtigen.

Nach der Zahl der Motive gemessen, steht der „christliche" und der „heidnische" Teil von Ragnarök ungefähr gleich; im

übrigen aber durchaus nicht. Es war noch der geringste Unterschied, daß die christlichen Motive wesentlich auf ein einzelnes Lied eingeschränkt sind. Noch deutlicher ersieht man ihre Neuheit daraus, daß keins von ihnen hat einen plastischen Auftritt schaffen können, der jedes Einzelmotiv zu einem kleinen Ragnarök für sich macht. Auch religiös sind die heidnischen Ideen mächtiger, lebensvoller. Der Fall der Götter ist für das nordische Bewußtsein das Zentrum von Ragnarök. Auch die Erneuung des Götter- und Menschengeschlechts ist deutlich in heidnischer Form ausgesprochen; die mehr christlichen Gedanken von Verderbnis und Läuterung haben nicht in gleicher Weise die Mythentradition durchsäuert.

Aber unsre Zusammenstellungen zeigen mehr als dies. Sie haben zugleich die Selbständigkeit und Freiheit gezeigt, mit der die einzelnen Motive sich gestalten. Wir haben die zwei großen Gruppen der Naturmotive und Göttermotive erkannt, haben die Abhängigkeit der Naturmotive von der nordischen Natur erkannt und nicht weniger von den Verhältnissen der einzelnen Gegenden. Wir erkannten die Verbindungen mit fremden Vorstellungen: einer westlichen keltischen Gruppe und einer östlichen deutschen, finnischen, kaukasischen, tatarischen, persischen. Hat die westliche Strömung uns die allgemeinsten Züge für den Untergang zugeführt, namentlich den Götterkampf in seinem ganzen Umfang, so führt uns die östliche die unmittelbar kräftigen Eindrücke der Verheerung zu: den Fimbulwinter und das befreite Ungeheuer. Aber dadurch haben wir auch die Eigentümlichkeit des nordischen Ragnarök kennen gelernt, wie es nicht nur eine Mischung ist aus den verschiednen Strömungen, sondern sie zu neuen mächtigen Auftritten formt oder neues Licht auf die bekannten alten wirft und dem Ganzen das Gepräge gibt mit seiner Willensstärke und seiner Schwermut.

Was uns jedoch noch fehlt zum Verständnis des Ragnarök der Nordleute, ist der volle Einblick in den Weltuntergang bei den andern Völkern: in seine Eigenart innerhalb einzelner Mythensysteme und in seine Bedeutung und seine einzelnen Motive bei der Menschheit im ganzen. Ich werde im zweiten Teil meiner Arbeit Beiträge geben zur Lösung dieser Aufgabe und von dieser Seite aus Licht zu werfen suchen auf die religiöse Entwicklungsstufe der Nordleute.

FÜNFTES KAPITEL.

DER GEFESSELTE RIESE IM KAUKASUS.

§ 20. *Der gefesselte Riese: Einzelsagen nördlich vom Elbrus.*

Schon oben — in meiner ersten Ragnarökuntersuchung von 1902[1]) — habe ich berichtet über die Vorstellung von einem furchtbaren riesischen Wesen oder Ungeheuer, das im Innern des Berges gefesselt oder eingeschlossen ist, immer versucht, sich loszureißen, und es einst erreichen wird zur Vernichtung der Welt. Vorstellungen der Art erstrecken sich geographisch über Europa und die westliche Hälfte von Asien. Dem Inhalt nach zerfallen sie in drei Typen: 1. die gefesselte Schlange (persisch, altchristlich); 2. das gefesselte Raubtier (tatarisch, esthnisch, nordisch, russisch usw.); 3. der gefesselte Riese (christlich, nordisch und vor allem im Kaukasus).

Jener ersten Schrift sind ein paar Untersuchungen angesehner Forscher gefolgt: Fr. v. d. Leyen, „Der gefesselte Unhold" (1908)[2]) und Kaarle Krohn, „Der gefangene Unhold" (1907)[3]). Sie ergänzen bis zu einem gewissen Grade die allzu wenig erschöpfende Behandlung, die ich dem letzten Typus, dem gefesselten Riesen, gewidmet hatte. Aber es fehlt doch eine Untersuchung, die sich mehr in die Einzelheiten der Sage vertieft und die da einsetzt, wo die Gestalt mit dem größten Reichtum an eigentümlichen Zügen und mit dem nächsten Anschluß an die umgebende Natur vorkommt. —

Das Kaukasusgebirge gehört zu den gewaltigsten in der Welt. Als ein ungeheurer Kamm — 3000 m hoch — erhebt es sich ungewöhnlich steil über der transkaukasischen Ebne. Und

---

1) Mit unserm Kapitel beginnt der zweite Teil von „Om Ragnarok": Ragnarokforestillingernes Udspring, von 1914.

2) Prager Deutsche Studien VIII.

3) Finnisch-ugrische Forschungen VII 129—84.

über den Bergkamm hinaus ragen ein paar gewaltige ausgebrannte Vulkane: der Kasbek in der Mitte, in der Nähe der einzigen großen Straße über das Gebirge; und weiter nach Westen der Elbrus, der höchste Berg unter ihnen allen (5643 m). In den engen, unzugänglichen Tälern zwischen den Bergketten verbirgt sich eine unglaubliche Menge von Volksresten, welche die aus vielen Einzelstämmen bestehende kaukasische Volksgruppe ausmachen, und einzelne andre, die der Wogenschlag der Zeiten hineingespült und gleichsam vergessen hat an dem abgelegnen Platze. Eine Welt seltsamer, zum Teil uralter Vorstellungen ist hier zu Hause.

Nach Norden zu fällt der Kaukasus mit ebenmäßiger wogenden Bergrücken nach der südrussischen Ebne ab. Am westlichsten Ende des Hochkaukasus erhebt sich der Ditz über die herumliegenden niedrigeren Bergrücken, als Abschluß der eigentlichen Kaukasuskette. Von Bergen, die in der Kette selbst oder dicht neben ihr liegen, werden wir nur noch einen einzigen etwas östlich vom Kasbek zu erwähnen haben: den Sperosa, nahe dem Lande der Tuschen[1]).

In diesen Berggegenden gedeihen die Vorstellungen von dem gefesselten Riesen, der immer wieder die Erde erschüttert und sich einst losreißen wird zur Vernichtung des Menschengeschlechts. Nirgends wachsen die Ragnarökvorstellungen so üppig, immer wechselnd von Bezirk zu Bezirk und an verschiedne Felsen geknüpft, und doch so weit zusammenhängend, daß wir die verschlungnen Fäden der Entwicklung von einer Gegend zur andern verfolgen können.

Das Material zu dieser Untersuchung besteht zum allergrößten Teil aus Aufzeichnungen neuerer Volksüberlieferung. Der umfangreichste Stoff aus gedruckten und ungedruckten Quellen findet sich in Wilh. Müller (Vsevolod Miller), „Prometheische Sagen im Kaukasus“ 1883 (Russische Revue 23, 193—208, im folgenden bezeichnet als RR)[2]). Später hat die russisch geschriebne Zeit-

1) Über die Volksstämme im Kaukasus s. besonders: Erckert, Der Kaukasus und seine Völker (1887) und die Sprachkarte in Erckert, Die Sprachen des kaukasischen Stammes (1895). Die beste populäre Darstellung ist M. Anholm, I Gogs og Magogs land (Stockholm 1895); vgl. Hahn, Aus dem Kaukasus (Leipzig 1892). Ich habe außerdem Aufklärung gesucht in einer größern Zahl Reisebeschreibungen, von denen im folgenden verschiedne genannt werden.

2) Übersetzung eines entsprechenden Artikels in der Zeitschrift des russischen Unterrichtsministeriums (1883, I 100—116).



Laba
Temirgojen
Kuban
•Stawropol
(Tscherkessen)
(Adighe)
Kl. Laba
Gr. Laba
Gr. Selentschuk
Kuban
Ditz
(Abchasen)
Elbrus
Berg-Kabarden
Baksan
Terek
Kabarden
Uruch
Ardon
Terek
Swanen
Osseten
Kasbek
Dariel
Panaw berge
Halfiga
Ingur
Das
Schwarze
Meer
Mingrelier
Ratsch
Osse-ten
Rion
Kutais
Gr. Liachwa
Dschawa
Imereter
Gori
Aragwi
Tuschen
Telaw
Georgier
(GRUSINEN)
Tiflis
Kura
Kura
Armenier
Ararat
Der westliche und mittlere KAUKASUS skizziert von Barclay Raunkiær

schrift „Sammlungen zum Studium von Land und Volk im Kaukasus“ (Sbornik Materialow dl'a opisanija mĕstnostej i plem'on Kawkaza, Tiflis 1881 ff.) unter ihren volkskundlichen Beiträgen eine Menge hierhergehörender Texte gebracht. Von einem Teil davon finden sich Auszüge in M. Anholm, „Den bundne jætte i Kavkasus“ (Danske Studier 1904, 141—51) und in Kaarle Krohns oben genannter Abhandlung. Mit gütiger Unterstützung, u. a. des besten Kenners auf dem Gebiet der Kaukasus-Gegenden, Dr. A. Löwis, habe ich mir diesen ganzen Stoff zugänglich machen können[1]. Ich selbst habe ziemlich viele Reisebeschreibungen, Abhandlungen u. a. durchgesehen, teils um die Zahl der Aufzeichnungen zu vermehren, teils um jede Aufzeichnung zurückzuverfolgen bis zu ihrer ersten gedruckten Form und um so genau als möglich ihre Heimat und ihren allgemeinen Charakter festzustellen. So hat mir ein reicherer Stoff vorgelegen als einem der Forscher, die vor mir den Gegenstand behandelt haben. Ich habe gesucht, diese sehr ausgebreitete Literatur zugänglich zu machen, indem ich sie Wort für Wort oder in breitem Auszug gab; namentlich habe ich die Überlieferungen der eigentlichen Bergstämme möglichst ausführlich und genau wiedergegeben.

Was trotz der Arbeit der Vorgänger ferner fehlt, ist eine ordnende Hand. Man kann hier einfache naturgebundne Grundtypen nachweisen, diese kann man in ihrer weitern Ausformung einzeln verfolgen, und man kann zugleich die schwächeren Kreuzungen der Typen nachweisen, die stattgefunden haben.

Es zeigt sich, daß am Abhang der westlichen Berge, des Ditz und besonders des Elbrus, die Grundtypen sich finden; ihre weitere Ausgestaltung vollzieht sich nach Osten zu, auf der Nord- und Südseite der Kaukasuskette.

I. Vom Ditz her, am weitesten westlich im Kaukasus, im Lande der Tscherkessen, haben wir den einfachsten dieser Typen. Der Berg erhebt sich über einer dreifachen Mauer von Felsblöcken, die von Höhlen durchzogen ist; und der Führer zeigt dem Reisenden eine gähnende Höhle in seinem Gipfel. „Dies ist eine furchtbare Stätte für jeden lebenden Menschen,“ sagt er, „denn in der Tiefe der Höhle liegt Dachkal, mit sieben Eisenfesseln gebunden. In der Nähe liegt sein Schwert, aber er kann

1) Ich sage Dr. A. Aarne und stud. mag. Dirckinck-Holmfeld meinen besten Dank für mancherlei Hilfe auf demselben Gebiet.

es nicht erreichen. Deshalb rüttelt er in Wut an seinen Fesseln, so daß die Erde bebt von dem einen Meer bis zum andern. Aber wenn einst seine Zeit kommt, dann wird er das Schwert ergreifen, seine Fesseln brechen und hinausziehn, das Menschengeschlecht zu vernichten.“ Keiner wagt sich hinauf zur Höhle; man sagt, daß ein abchasischer Bauer einmal aus Dummheit hineinging, er sah Dachkal und starb vor Schreck.

Die Quelle für diese Schilderung des Volksglaubens vom Ditz ist der Bericht eines russischen Offiziers, v. Turnau, der in den Jahren 1835—38, in die Landestracht gekleidet, die bis dahin unbekannten Berggegenden durchforschte; er war ein Edelmann aus den Ostseeprovinzen, ein feiner und vielseitiger Beobachter. Er veröffentlichte seine Erinnerungen anonym in einer russischen Zeitschrift für 1864[1]; sie sind übersetzt in Brosset, Collection d'historiens arméniens II (St. Pétersbourg 1876) 491 bis 696. Das Stück über den Ditz (S. 595) verdient, als Ganzes wiedergegeben zu werden:

„Am nächsten Tag [September 1836] legten wir 35 Werst zurück, durch dichtes Gebüsch, immer ansteigend, und machten für die Nacht in einer der vielen Höhlen Halt, die sich in den Ausläufern des Berges Anchibot finden, welcher sich wie ein riesenhaftes Tor über dem Dorfe Bag erhebt; die Gegend war zu Pferde zugänglich. Auf dem Wege kamen wir am Berge Ditz vorbei, der von einer dreifachen Ringmauer aus Felsblöcken umgeben ist, in der wir tiefe Höhlen bemerkten. Das außerordentlich Niederdrückende im Aussehn dieses Berges erklärt die über ihn verbreiteten Überlieferungen, die zugleich an Prometheus und den Antichrist erinnern. Ergriffen von einem unzweifelhaft echten Entsetzen zeigte Imam-Khazi[2] mir ein gähnendes schwarzes Loch in seinem Gipfel und sagte mir: Das ist eine fürchterliche Stätte für jeden lebenden Menschen. Es ist in Wirklichkeit der Eingang zu einer gewaltigen Höhle, die quer durch den Fuß des Berges geht; auf ihrem Boden liegt Dachkal, mit sieben Fesseln festgenagelt. Dieser Dachkal wird am Ende der Welt hervorkommen unter die Menschen und sie mit Entsetzen schlagen, den Bruder gegen den Bruder aufreizen und den Sohn gegen den Vater. Dicht neben ihm liegt ein großes Schwert, das er vergeblich zu erlangen

---

1) Sie kamen im Sonderdruck heraus 1865 und wurden im gleichen Jahr benutzt in Afanasiews Schrift über „die poetische Naturbetrachtung der Slawen“ (I 757; > Leyen, Unhold 4f.).

2) Imam-Khazi war ein Tatarenhäuptling, der 1825 ausgezogen war, seine Eltern jenseits (westlich) des Flusses Urup unter den unabhängigen Tscherkessen im Kaukasus zu besuchen; er wurde dann von den Russen auf einen unbegründeten Verdacht hin verurteilt und war auf dem Wege nach Sibirien, flüchtete aber und schloß sich den Abreken (den freien Krieger- und Räuberscharen im Kaukasus) an. Er hatte also 1836 lange unter einer überwiegend tscherkessischen Bevölkerung gelebt und war der unzertrennliche Begleiter eines tscherkessischen Häuptlings (v. Turnau 578).

strebt; denn seine Zeit ist noch nicht gekommen. Wenn er in seiner Wut an den Fesseln zu rütteln beginnt, zittert der Berg; die Erde bebt von Meer zu Meer. Seine Zeit ist noch nicht gekommen; aber wenn sie kommt, wird er das Schwert ergreifen, seine Bande zerschneiden und hinausgehn in die Welt, um die Menschheit zu vernichten. ‚Wer hat Dachkal gesehn?' fragte ich. ‚Niemand,' antwortete man mir; ‚man habe nicht das Wagestück versucht, in seine Höhle einzutreten; Gott bewahre! Man sagt, daß ein abchasischer Hirte, der die Torheit beging, in die Höhle einzutreten, Dachkal sah und vor Schreck starb.' Die Bergbewohner fürchten den Berg Ditz so sehr, daß sie sich ihm nicht einmal nähern."

Spätere Aufzeichnungen von dieser Stelle hat man nicht wegen der Auswanderung der tscherkessischen Bevölkerung in den 60er Jahren: die Gegenden liegen jetzt öde.

Die Erzählung ist aufgebaut lediglich von der unmittelbaren Angst aus, daß der Erdbebenriese loskommen wird. Daß er gefesselt ist, ist nur ein logischer Schluß daraus, daß ein lebendes Wesen sich im Innern der Erde zu schütteln scheint; daß er die Welt vernichten wird, ist ein natürlicher Schluß aus der Wut, die sein Schütteln zu erkennen gibt. Die einzige mehr willkürliche Phantasietätigkeit bei der Entstehung der Sage besteht darin, daß er 1. ein Schwert hat und daß es 2. derart hingelegt ist, daß er es nicht erreichen kann. Das erste ist aber doch recht natürlich bei einem so kriegerischen Volk wie den Tscherkessen. Das letzte kann seinen Grund haben in dem Interesse für Tantalusqualen, die wir in vielen Formen in den Riesensagen aus dem westlichen Kaukasus antreffen werden; vielleicht hat auch das Bedürfnis mitgewirkt, sich einen bestimmten Zeitpunkt zu denken, wo er freikommt. Jedenfalls sind hier episch-plastische Züge über das allgemeine Naturmotiv hinaus geschaffen; wir werden bald das weitere poetische Wachsen dieser Züge beobachten.

Außerhalb des übrigen Gedankengangs der Sage liegt der Satz, daß Dachkal „Bruder gegen Bruder aufreizen wird und Sohn gegen Vater"; nichts in seiner jetzigen Lage weist darauf hin, und ein epischer Zug ist es auch nicht; es ist nur ein weiterer Gesichtskreis, in den der Erzähler das Losreißen seines Bergriesen einfügt. Dieser Gesichtskreis muß den Weltuntergangs- (oder Teufels-)Vorstellungen in einer höhern, der christlichen oder muhammedanischen, Religion entlehnt sein[1]). Der Name

1) Matth. 24, 11; Luk. 21, 16.

Dachkal, unter dem er hier auftritt, ist sicher eine Umbildung von Deddjal, dem Namen, unter dem der Antichrist in Muhammeds Lehre auftritt. Diese Anpassung des Kaukasusriesen an muhammedanische Antichrist-Vorstellungen treffen wir nicht außerhalb des tscherkessischen Gesichtskreises; sie ist auch hier wenig durchgreifend, und sie muß verhältnismäßig jung sein: erst im 16. Jahrh., nach der Ausdehnung des ottomanischen Reichs auf diese Gegenden, begannen die Tscherkessen zum Muhammedanismus überzutreten.

II. Wir wenden uns nun zu den mehr episch ausgestalteten Überlieferungen: dem niedergelegten Schwert und dem Versuche, es durch die Hilfe eines Menschen zu erlangen. In ihrer einfachsten Form treffen wir diese Überlieferung bei den Tscherkessen nördlich vom Elbrus:

II a, tscherkessisch: „Am Fuße eines Berges im Kaukasus sitzt Tedzem [d. i. der Antichrist], mit sieben Ketten an den Felsen festgeschmiedet; oben auf dessen Gipfel liegt sein Schwert. Tedzem hat viele Jahrtausende danach gestrebt, sich in seiner ganzen Höhe zu erheben und das Schwert zu ergreifen, denn sein Wuchs ist der Höhe des Felsens gleich; aber die Ketten halten ihn fest. Doch bei jeder seiner Anstrengungen werden sie ein wenig dünner. Niemand kennt den Felsen, an den Tedzem gefesselt ist; nur ein Tscherkesse mit Namen Ibrahim kam zufällig dorthin. Tedzem sah Ibrahim und rief ihm froh zu: ‚Ich habe lange auf dich gewartet, Ibrahim! Reiche mir mein Schwert herunter oben vom Gipfel des Felsens!‘ Ibrahim antwortete, daß er das Schwert nicht von so hoch oben hinabreichen könne. ‚Dann geh zum Walde,‘ sagte er, ‚schlage einige lange Stangen, binde sie mit den Enden zusammen und mache einen Haken an der letzten; und reiche mir mein Schwert hinab an der Stange.‘ Ibrahim tat alles, was Tedzem ihm befahl, stieg wieder hinauf auf den Felsen und begann, das Schwert hinabzulassen. Aber plötzlich kam ein Engel zur Stelle und warf ihn mit einem starken Stoß von dem Felsen herab, so weit fort, daß er später niemals die Stelle wiederfinden konnte, wo er Tedzem getroffen hatte.“ Wenn Tedzem sein Schwert zu fassen bekommt — und das wird einst geschehn, wenn auch nicht so bald —, so zerschneidet er seine Fesseln, macht sich frei und wandert hinaus in die Welt, um sie sich zu unterwerfen.

(Von hier geht die Erzählung in die gewöhnliche muhammedanische Antichrist-Geschichte über:) „Er führt Spielleute mit sich deren Spiel alle an ihn lockt mit Ausnahme derer, die standhaft bleiben im Gebet. Er fragt jeden einzelnen, ob er ihn als Gott anerkennen wolle; und verweigert er das, schlägt Tedzem ihm das Haupt ab. Das wiederholt sich dreimal; denn jedesmal weckt Tedzem ihn wieder zum Leben und läßt die Geister der Gestorbnen erscheinen als Zeichen seiner Gottheitsmacht; aber derjenige, der auch das dritte Mal sich weigert, ist erlöst. Dann kommt Christus herbei mit seinem Szepter; er ist, obwohl ungeheuer von

Wuchs, nicht größer, als daß er Tedzem bis zu den Knien reicht; aber Christus berührt ihn mit seinem Szepter, und er wird zu Stein. Dann gibt Christus allen Getreuen die ewige Seligkeit." (Sbornik Materialow XXIX 1 S. 119—20; findet sich in einer Schilderung der Lebensweise der Temirgojen, die von Wasilkow verfaßt ist.)

Die Aufzeichnung stammt von den Temirgojen, einem der wenigen tscherkessischen Stämme, die — stark vermindert an Kopfzahl — in ihren alten Wohnsitzen zurückgeblieben sind[1]). Sie wohnen auf dem linken Ufer des Flusses Laba, nahe seiner Mündung in den Kuban, also verhältnismäßig weit vom Kamme der Bergkette. Dies muß der Grund sein für die Unbestimmtheit des Ausdrucks „ein Fels im Kaukasus". Es kann nicht der Ditz gemeint sein, da der Riese dort in einer Höhle wohnt; dagegen ist es typisch für den Elbrusriesen, daß er an den freistehenden Felsen gefesselt ist.

Der Riese im Berge ist in dieser tscherkessischen Sage zusammengekettet worden mit einer rein muhammedanischen Erzählung von Tedzem (d. i. Deddjal, dem Antichrist). Die Zusammenfügung ist deutlich erkennbar: wir müßten nach dem Vorausgehenden erwarten, daß er ausziehn würde, die Menschen zu vernichten, aber statt dessen tritt er als Verführer auf. Die Namen Tedzem (hier) und Dachkal (in I) müssen beide auf arabisch Deddjal (Verführer) zurückgehn; sie zeigen durch ihre Ungleichheit, daß man in beiden Erzählungen unabhängig voneinander diese Anpassung an den Muhammedanismus vorgenommen hat. Das ist um so bemerkenswerter, als die Sagenformen in der Riesensage selbst einander nahe verwandt sind. Das muhammedanische Motiv hat dann auch nicht den geringsten Einfluß auf die eigentliche Ortssage ausgeübt, sondern umfaßt nur die Aussicht, die sich eröffnet, falls der Riese einmal frei wird.

In diesem „Typus II" ist die Handlung einen Schritt weiter geführt als in „I". Dort reckte der Riese sich nur nach seinem Schwert, und ein zufällig hinzukommender Bauer blieb ohne Einfluß auf den Gang der Handlung. Hier ist der zufällig Hinzukommende mit in die Handlung hineingezogen, indem der Riese ihn auffordert, ihm behilflich zu sein, um das Schwert zu erlangen.

---

1) Erckert, Der Kaukasus und seine Völker 111, welcher meint, der Name sei ursprünglich tatarisch und könne auf einen kaukasierten Tatarenstamm deuten (Mitteilung von A. Löwis).

Die Lösung des Problems dadurch, daß ein Engel eingreift und plötzlich den Hinzukommenden weit fortschleudert, scheint uns wenig poetisch; denn diesen deus ex machina hatten wir nicht erwartet. Aber er entspricht dem Volksglauben bei den Bewohnern des Landes rings um den Elbrus; man glaubt, daß die Stimme des Bergkönigs oder Geisterkönigs oder die Unwetter, die er schickt, oder die Geister, die er im Unwetter aussendet, alle kecken Fremden fernhalten können[1]. Aber wenn die Erzählung von andern wiederholt wird, die nicht das gleiche unmittelbare Bewußtsein vom Eingreifen Gottes oder des Geisterkönigs haben, wird natürlich ein bestimmterer Zusammenhang der Handlung gefordert werden; dies werden wir als die nächste Stufe in der Entwicklung antreffen. —

Die Osseten sind ein sehr eigenartiger und höchst altertümlicher Volksstamm; sie leben in den engen Tälern und tiefen Kesseln längs dem mittleren Stück der steilen Kaukasuskette. Sie sind iranischer Abstammung und auf irgendeine seltsame Weise zwischen die eigentlichen Kaukasusvölker eingekeilt worden. Im Westen reichen sie bis zum Fuße des Elbrus; ihre nächsten Nachbarn sind hier die Kabarden, ein Seitenast des tscherkessischen Stammes, auf der Nord-(nordost-)Seite des Elbrus; mit ihnen leben sie in naher und freundschaftlicher Verbindung. Dagegen werden sie von der Ebne im Süden durch die steile Hauptkette des Kaukasus getrennt, nur wenige Fußwege führen hinüber; einzelne von ihnen sind auf diesem Wege dazu gelangt, sich in dem obersten der südwärts führenden Bergtäler anzusiedeln. Die östlichste Gruppe der Osseten wohnt rings um den mächtigen schneebedeckten Gipfel des Kasbek. Sie sind etwas zugänglicher für den Verkehr, indem der einzige Fahrweg über den Kaukasus — der schon im Altertum benutzt wurde und jetzt unter dem Namen des grusinischen Militärwegs bekannt ist — aus der georgischen Ebne zu ihnen führt.

Folgende kleine Aufzeichnung zeigt, daß sie den gleichen starken Natureindruck kennen, wie er in den tscherkessischen und andern westlichen Überlieferungen zutage tritt:

„Bei den Osseten hörte der Verfasser dieser Zeilen eine Erklärung für Bergsturz und Erdbeben. An die Felsen des Elbrus ist ein gewaltiger Riese mit schweren Fesseln gekettet. Wenn er in einem Anfall von Verzweiflung aus allen Kräften an den Fesseln rüttelt, da beben die Berge,

1) Vgl. unten S. 155f.

die Erde schwankt und die Felsen stürzen zusammen.“ (S. Farfarofski, Kaukasische Sagen vom Elbrus, 1908, S. 103, in Sborn. Mat. XXXVIII, 1.)

Aber zugleich haben die Osseten eine reiche Entfaltung der epischen Riesensage.

II b, ossetisch (RR XXIII 195 < ,Eine ossetische Prometheus-Legende‘ von Dunkel-Welling in der Zeitung ,Kawkas‘); erzählt im Dorfe Izergo in Ratsch, „sie existiert auch bei den Osseten der Mamissoner Bergschlucht und wird durch einige andre Erzählungen bestätigt“. (Ratsch ist gelegen rings um die Quellen des Rion-Flusses, also auf der Südseite der Hauptkette des Kaukasus, und fällt nach dem Schwarzen Meere zu ab; es ist der allersüdwestlichste der Bezirke der Osseten, und die Osseten wohnen hier zusammen mit den südwestlichen Bewohnern der Ebne, den Imeretern. Durch den Mamisson-Paß wird diese Gegend mit den größern Bezirken der Osseten nördlich vom Gebirge verbunden[1]).

Ein Hirt namens Besso Simonischwidi verirrte sich in den Bergen in der Nähe des Elbrus und fand in einer Bergspalte einen Mann, der an einen Felsblock gefesselt war und vor Schmerz stöhnte, weil ein Geier an seinen Eingeweiden nagte; vergebens bemühte er sich, eine in der gegenüberliegenden Wand der Höhle befestigte Kette zu erhaschen; der Boden der Höhle war mit Gold und Silber, mit Waffen und Wertsachen besät. Er bittet Besso, ihm das Ende der Kette zu reichen, aber sie erweist sich als zu kurz. Dann bittet der Gefangne ihn, eine Kette zu schmieden, sie an dem kurzen Kettenteil zu befestigen und ihm das Ende zu reichen. Besso kehrt ins Dorf zurück, sammelt alles alte Eisen und schmiedet die Kette. Die Dorfbewohner, die glauben, daß er einen Schatz gefunden habe, folgen ihm. Aber gerade wie er an der Höhle ist, stürzt ihre Öffnung zusammen, und Besso fällt bewußtlos zu Boden.

Die Erzählung ist stilistisch herausgeputzt worden[2]). Aber die Züge ihrer Handlung entsprechen fast überall echten Volksüberlieferungen. Der namenlose, in einer Bergspalte und an einen freistehenden Felsen gefesselte Recke ist typisch für die Elbrussagen; der hackende Geier findet sich bei den benachbarten

1) Hahn, Aus dem Kaukasus (1892) S. 80ff. Vgl. Erckert, Der Kaukasus und seine Völker (1887) S. 115: „Eine besondere weitergehende Gemeinschaft herrscht unter den Osseten nicht, da die des Nordabhanges so gut wie nichts von denen des Südabhanges des Kaukasus wissen . . . Das obere Ossetien heißt bei ihnen Ollag-ir (woraus Alagir als Stadtname von den Russen gemacht wurde); sie leben in großer Freundschaft mit den Kabarden.“

2) Ich habe deshalb in meinem Auszug solche Züge übergangen wie die Schönheit, die blauen Augen und den Purpurmantel des Recken, samt seinen Flüchen über die furchtbare Buße, der er unterworfen ist. Sollten Schätze und Waffen auf dem Boden der Höhle „Überlebsel“ des Schwertes sein, das in andern Aufschriften des gleichen Typus dort niedergelegt ist?

Kabarden wieder (Typus IV). Die Handlung erinnert stark an die eben mitgeteilte tscherkessische Sage.

Die niederstürzende Bergmasse, mit der eine unsichtbare Gottheit dem kecken Erdbewohner den Zugang versperrt, entspricht auch der tscherkessischen Sage und noch genauer den vielen Überlieferungen vom Elbrus, wo gewaltsame Naturbegebenheiten die von dem Bergkönig gesandten Hindernisse für irdische Besuche sind. Aber auffallend ist es doch, daß die nachfolgenden Dorfbewohner durchaus nicht zur Verwendung kommen. Entweder muß die Überlieferung verderbt sein, oder auch es sind — beim Erzähler oder Aufzeichner — mehrere Überlieferungen zusammengeraten, eine, die den Knoten der Handlung auf die Art der tscherkessischen Sage löste, und eine andre, die ihn mehr episch löste, indem sie neue Personen hineinmischte.

Dieser Doppeltheit entspricht das Schwanken in der Bezeichnung des Ortes: zuerst ist er ein freistehender Felsen und eine Bergspalte (wie in andern Aufzeichnungen vom Elbrus), dann wird er bezeichnet als eine Höhle (wie es gewöhnlich ist in den östlichern und südöstlichern Formen des Kaukasusriesen).

Interessant ist es, diese Aufzeichnung mit benachbarten, etwas östlichern zu vergleichen:

II c, ossetisch (RR 194, „nach der Erzählung eines alten ossetischen Bauern auf dem Kaukasus namens Taimurasa Hetagurow aus dem Narschen Kreise"[1]). Auch A. Dirr, Kaukasische Märchen, Jena 1920, S. 247 f.).

„Amiran war ein Gewaltmensch, und Gott sah darin eine Beeinträchtigung seiner Macht. Durch List bemächtigte sich Gott seiner und ließ ihn in eine Höhle sperren. Ein Jäger verirrte sich, und Gott führte ihn gerade vor Amirans Höhle. Zur Höhle führte eine kupferne Tür; Gott öffnete sie. Der Jäger tritt ein und sieht: Amiran sitzt und starrt ihn mit Augen, so groß wie das Joch eines Ochsen, an, der Jäger prallt vor Schreck zurück. ‚Fürchte mich nicht, meine Sonne, ich bin Amiran und bin durch göttlichen Fluch gebunden', sagte Amiran. Als der Jüngling sah, daß ihm keine Gefahr drohe, sagte er: ‚Aus welchem Geschlecht stammst du, du Wunderwesen, und was machst du hier?' ‚Ich bin Amiran aus dem Geschlecht der Daresanen (eine in Narschen Heldensagen oft wiederkehrende Heldenfamilie), ich war ein Gewalt-

1) Nar und Mamisson (s. oben unter *b*) sind die Namen zweier Felsenkessel gleich westlich vom Kasbek; sie werden vom Nar-don und Mamisson-don durchströmt, die sich vereinigen und den Ar-don bilden, einen Nebenfluß des Terek (Hahn, Aus dem Kaukasus 55. 76; ‚don' = Wasser, Fluß). Die sechs Felsenkessel am Kasbek machen den schmalsten, aber merkwürdigsten Teil des Landes der Osseten aus.

mensch, gab den Menschen auf der Erde keine Ruhe, stritt mit den Dsuaren (Engeln, Geistern), und selbst Gott galt mir nichts. Da erzürnte er sich über mich, trieb mich hierher, und so bin ich denn hier gebunden. Reich mir meinen Schwerthalter [Säbelriemen bei Dirr], und ich werde dir viel Gutes tun.' Der Jäger ergreift den Schwerthalter (das Schwert lag wahrscheinlich von der Seite), er zieht und zerrt daran, doch vergebens. ,Sei mir gnädig, ich kann nicht! Was kann ich tun?' sagt der Jäger. ,Binde den Schwerthalter an den einen Arm', sagt Amiran, ,und reich mir den andern.' Der Jäger tat wie ihm geheißen worden. Amiran zieht, und die Glieder des Jägers brechen. ,Sei mir gnädig, laß mich leben!' sagt der Jüngling. Er dauerte Amiran, er ließ ihn gehn. ,Geh', sagte er, ,und bring mir aus deinem Hause eine Kette; doch tu's, ohne ein Wort zu reden, und wenn du läufst, so sieh dich nicht um, sonst schließt sich die Tür meiner Höhle.' Der Jäger erfüllte seinen Befehl und nahm zu Hause die Kette, ohne ein Wort zu sprechen. Doch hinter ihm her eilen die Seinigen und das ganze Dorf. ,Ist er von Sinnen! Wohin trägt er die Kette?' schreien sie. Der Jüngling läuft, und schon ist er nicht weit von der Höhle; doch, wie es schien, lag es nicht in der Absicht Gottes: der Jüngling sah sich um. Die kupferne Tür der Höhle schlug zu, und Amiran blieb für die Ewigkeit in der Höhle."

Der am meisten ins Auge fallende Unterschied von der vorigen Aufzeichnung ist der, daß der Recke einen Namen hat: Amiran, und eine Vorgeschichte: sein Trotz gegen Gott wird bestraft. Dies beruht auf Einfluß der üblichen georgischen Form des Kaukasus-Riesen, der Amiran-Legende (§ 24); einige Nebenmotive, das Geschlecht der Daresanen und der Kampf mit den Geistern, gehören der mehr heroischen Form der Amiransagen an, die außer im Georgischen auch im Ossetischen vorkommt (§ 21). Die Amiransage ist sicher der üblichen Handels- und Völkerstraße über den Darielpaß gefolgt; und jetzt, wo wir uns diesem Passe nähern, merken wir auch in der Sage den georgischen Einfluß.

Die unmittelbare Erinnerung an den Elbrus ist verschwunden; es wird von einem unbestimmten Kaukasusberge gesprochen (denn in diesen Tälern sieht man den Elbrus nicht wegen der nähern, aber niedrigern Gipfel); und in Übereinstimmung damit ist der Recke in einer Höhle eingeschlossen.

Der Abschluß der Handlung ist der gleiche wie vorher: die Gottheit schließt die Höhle in dem Augenblick, wo die Hilfe für den gefesselten Riesen am nächsten ist. Aber gleichzeitig treffen wir zwei Motive, die freilich nicht deutlich zur Anwendung kommen: 1. die verfolgende Familie, 2. das Gebot des Riesen, während des Rettungswerks nicht zu sprechen oder sich umzusehn. Es ist kein Zweifel, daß die zwei Motive zusammen-

gehören: der Ruf der Dorfbewohner veranlaßt den Schmied, sich umzuwenden und zu sprechen, und dadurch schließt sich die Bergtür. Neben der unmittelbareren Darstellung mit der hemmenden Gottheit geht eine andre mehr episch ausgeführte her, in der ein auf die Probe gestellter Mensch nicht vermag, das auferlegte Tabu einzuhalten.

Diese Sagenform treffen wir in der folgenden Aufzeichnung *d*. Sie ist auf Georgisch erzählt; aber der Inhalt verrät, daß sie sich in einer von Osseten bewohnten Gegend ereignet habe, gleich südlich von der Hauptkette des Kaukasus gegenüber dem Felskessel, in dem Aufzeichnung *c* zu Hause ist. Der ganze Aufbau der Erzählung und eine charakteristische Einzelheit verraten auch ihren ossetischen Ursprung:

II d [Sbornik Mat. XXI 2 S. 91—95: Amiran, eine grusinische Sage[1])]. „Die Grusinen erzählen, daß am Abhang eines der Gipfel des Kaukasus, dort, wo der Fluß Liachwa entspringt, ein grusinisches Dorf lag." [2]) Einst saß dort ein Hirte und spielte auf seiner Hirtenflöte, da entdeckte er, daß die Herde bergauf gelaufen war. Er setzte ihr nach, und aus einem Abgrund hörte er ein Stöhnen oder Donnern, er wagte sich näher und erkannte, daß es das Stöhnen eines Menschen sei. Tief drinnen in einer Höhle fand er eine ungeheure Menschengestalt, die mit Händen und Füßen an die Erde gefesselt war; eine Schale mit Nahrung und ein Krug Wasser stand bei ihr. Nicht weit von ihr war ein Schwert hingeworfen, das so schwer war, daß keiner es aufheben konnte. Starr vor Entsetzen, weicht er zurück; aber der Riese ruft ihn zu sich: er solle nicht furchtsam sein vor einem, der gefesselt daliege. Ich bin Amiran, sagt er — der Hirte bebt wie Espenlaub —, Jesu Christi Patensohn, und ich zog mir Gottes Zorn zu, indem ich das Feuer vom Himmel zu den Menschen hernieder brachte. Einst kam ein Greis und forderte mich zum Kampfe heraus; ich wurde zu Boden geschleudert und erwachte nicht eher zum Bewußtsein, als bis ich in dieser Höhle lag, gefesselt und von meinem Schwerte entfernt. Jeden Tag bringt ein Engel mir Wasser und Nahrung. Einmal in jedem siebenten Jahr öffnet sich eine Wand in meinem Ge-

1) Eine wortgetreue Wiedergabe eines Teils der Erzählung findet sich unten § 24, Amiranlegende *I*.

2) Die Liachwa entspringt auf der Südseite des Kaukasus, läuft zwischen den Dschawa-Bergen hin, den südlichen Ausläufern des Kaukasus, und ergießt sich bei der Gouvernementsstadt Gori in die Kura. Von den Quellen der Liachwa gelangt man, zu dem 10000 Fuß hohen Roki-Paß hinaufsteigend, über die Hauptkette des Kaukasus und steigt abwärts in den Felskessel des Nar-don (s. zu Aufzeichnung *c*; ausführlicher bei Hahn, Aus dem Kaukasus 61 ff.). Das höchste Dorf im Tale ist nicht — wie man nach der Erzählung glauben könnte — georgisch; die Bevölkerung an der obern Liachwa sind Osseten, das letzte georgische Dorf liegt an der Mündung des Para-don in die Liachwa.

fängnis. — Und er bittet den Hirten, eine Kette zu holen, womit er sein Schwert an sich ziehen kann, um die Fessel zerhauen zu können; aber wenn jemand dich fragt, so antworte nicht, denn dann schließt sich die Tür! Der Hirte eilte heimwärts, sammelte Ketten und Seile und ging zur Höhle. Aber als er schon dem Ziele nahe war, sahen ihn Jäger auf dem Gebirge, sie eilten ihm nach, aber er lief, was er laufen konnte. Sie glaubten, es sei ein Wahnsinniger, und als sie ihn erreichten, wollten sie ihn binden. Da zog der Hirte sein Schwert und rief, sie sollten zurückweichen. Im selben Augenblick wurde ein furchtbares Krachen vernommen. Der Hirte entschlüpfte und lief zur Höhle, aber da war sie verschlossen. „Aber noch heute sieht man, wenn man am Kasbek vorbeigeht, die Ketten und Seile, die der Hirte herbeigebracht hatte, um den unüberwindlichen Recken Amiran damit zu befreien."

Die Geschichte wird von Georgiern erzählt. Von ihrem Inhalt gehört die eingeflochtne Vorgeschichte zu der georgischen Amiran-Legende, (Christi Patensohn und die Herausforderung durch Gott). Die Haupthandlung entspricht dagegen den ossetischen Aufzeichnungen, indem eine Schar Männer den Hirten aufzuhalten sucht; im Georgischen tut das immer eine Frau. Ein andrer Unterschied ist der, daß die entsprechenden georgischen Überlieferungen — mit einer einzigen Ausnahme — einen Teil der Amiran-Legende ausmachen; im Ossetischen liegen jedoch immer freistehende Sagen vor wie hier.

Die Erzählung ist, nach dem Zeugnis des Schauplatzes, eine Zusammenarbeitung zweier Überlieferungen. Wenn man der Liachwa aufwärts folgt, kommt man nicht zum Kasbek, sondern zum Roki-Paß und zu den Felskesseln östlich vom Elbrus. Die Vorbeiwandernden, welche die Kette und die Seile am Kasbek sehen, müssen dagegen auf der größern Kaukasusstraße (die Aragwa, den Nebenfluß der Kura entlang, über den Berg Gudaur, ganz nah östlich um die Höhe des Kasbek und abwärts längs dem Flusse Terek) gekommen sein[1]). Daß eine solche Lokalisierung tief drinnen im Lande der Osseten von georgischen Erzählern bewahrt werden kann, muß seinen Grund darin haben, daß die betreffende Stelle auf dem Hauptwege über das Gebirge liegt.

Die Aufzeichnung rührt sicher von einem Mann mit einiger literarischen Bildung her (z. B. wird ausgemalt, wie der Hirt sich in Sinnen verliert), hat aber doch wohl wesentlich ihre Wurzel in der georgischen, breit ausmalenden Darstellung der Heldensage. Ein einzelner Zug muß aus einer literarischen Quelle stammen, derjenige, daß der Recke das Feuer aus dem Himmel entwendet aus Liebe zu den Menschen; die Sache selbst wie ihre Begründung sind sonst unbekannt im Kaukasus, entsprechen aber dem griechischen Prometheusmythus, der schlecht mit der Vorstellung zusammenpaßt, daß der Riese „Gottes Patensohn" ist[2]).

Außerhalb dieser Überlieferung der Bergvölker treffen wir den gleichen Auftritt bei den Völkern südlich vom Kaukasus wieder

1) Anholm, I Gogs och Magogs land 460ff.

2) Daß es eine Variante zum Raub des Lebenswassers durch den Elbrusriesen (Typus IV) ist, rettet die Echtheit des Motivs im Kaukasus nicht.

an, gewöhnlich als eine Zugabe zu der mehr legendarischen Behandlung von Amirans Leben (doch kommt er nicht in allen Aufzeichnungen der Legende vor), ein einziges Mal — nahe der Gegend unsrer Aufzeichnung *d* — als selbständige Sage. Merkmale dieser Überlieferung gegenüber derjenigen der Bergvölker sind, daß darin meist ein Ochsengeschirr geholt wird und eine Frau (häufig die Frau des Hirten) ihn dazu bringt, das Schweigen zu brechen. Nicht selten wird dann eine Unterredung zwischen dem Recken und dem hinzukommenden Hirten eingeflochten, ähnlich wie in unserm unten erwähnten „Typus III". Mit andern Worten: die epische Komposition wird ein Stück weitergeführt, während der Zeit, wo die Sage von einem Volke mit überwiegendem Ackerbau und mit einem gewissen Fortschritt im Gemeinschaftsleben (das Verhältnis zwischen Mann und Frau tritt an Stelle der Beobachtung des Mannes durch seine Dorfgenossen) gepflegt wird. Als Beispiel für diese Form wird hier die einzige für sich bestehende Aufzeichnung mitgeteilt (die andern finden sich weiter unten bei der Amiranlegende, § 24):

II e, georgisch. „Ein Bauer ging einst in der Nähe des Berges Sakornia spazieren und sah dort eine mächtige Felsschlucht und darin tief unten Amjiran, der mit einer Fessel gebunden war. Er lag da und krümmte sich und strengte sich mit aller Kraft an, sein gewaltiges Schwert zu erlangen, das nicht weit von ihm lag. Amjiran bemerkte den Bauern schnell und bat ihn, herbeizukommen und ihm zu helfen. Der flehende Ton in der Bitte des Recken bewog den Bauern, zu ihm zu gehen. Amjiran sprach freundlich zu ihm und versicherte, daß er der Freund der Armen und Unterdrückten sei. Danach nahm er ein Brot aus der Tasche des Bauern und drückte es in seiner mächtigen Hand, daß Blut und Schweiß aus dem Brote lief. Ihr Unglücklichen! sagte Amjiran, wie könnt ihr doch solches Brot essen? Was ißt du denn? fragte der Bauer. Das sollst du hier sehn, sagte Amjiran, und drückte s e i n Brot, so daß Milch herauslief. Wenn ich loskomme, sagte Amjiran danach, so soll niemand in der Welt mehr Brot essen mit Schweiß und Blut. Ich helfe dir! rief der Bauer. Willst du mir helfen, sagte Amjiran, so lege dich nieder zwischen dem Schwerte und mir, fasse den Griff und ich werde an deinen Füßen ziehen: so können wir es hoffentlich in unsre Gewalt bekommen. Der Bauer tat dies; aber kaum begann Amjiran an seinen Beinen zu ziehen, als er vor Schmerzen gewaltig zu schreien anfing. Wenn du einen Gredi zu Hause hast (ein Gredi ist aus Ochsenhaut hergestellt, und man kann mit Hilfe eines solchen 8—10 Ochsen vor e i n e n Pflug spannen), — so lauf schnell nach Hause und bring ihn her; aber du darfst nicht mit jemand reden. Der Bauer eilte heim und nahm unter strengstem Schweigen den Gredi auf die Schultern, um damit zum Sakornia zu laufen; aber in der Tür traf er seine Frau, die mit Scheltworten versuchte, ihm

den Gredi zu entreißen. Der Bauer verteidigte sich, riß sich los und eilte zur Tür. Sein Schweigen erhitzte die Frau noch mehr, und ohne den Gredi loszulassen, rief sie: Dies brauchst du doch für die Wirtschaft, aber nun willst du es vergeuden! Nein, daraus wird nichts! — Wenn du nicht aufhörst, du Hexe! — rief der Bauer zuletzt, und stieß sie so gewaltig, daß sie auf die Tierschwelle fiel. Atemlos stürzte der Bauer zur Schlucht; aber der Recke war nicht da. Der Berg hatte ihn verborgen in dem Augenblick, wo der Bauer das Schweigen brach. So blieb die Menschheit bei ihrem Brot mit Blut und Schweiß. Aber Amjiran wurde sehr böse auf die Frauen."

„Der Berg Sakornia, der Adlerberg, der mit ewigem Schnee bedeckt ist, liegt dort, wo die Pankisschlucht beginnt. An diesen Berg knüpfen sich verschiedne Sagen über den georgischen Amjiran. Dari, der König der Perser, und Alexander von Mazedonien, kamen einst, so sagt die Volksüberlieferung, zum Fuße dieses Berges, von Amjiran dorthin gebracht."

„Nach der Aussage der Schmiede ist Amjiran in hohem Grade zornig auf sie alle. Als Amjiran an den Felsen gebunden war, begann sein treuer Hund an der Kette zu lecken, und am Gründonnerstag brachte der Hund es so weit, daß die Kette nahe daran war, in Stücke zu gehn; aber an dem Tag schlug der Schmied (!) mit seinem Hammer auf den Amboß, und die Kette erhielt wieder ihre frühere Dicke. Die Schmiede glauben, daß ihnen ein großes Unglück zustoßen wird, wenn sie die Kette zerbrechen lassen; und deshalb schlagen sie alle an diesem großen Tag mit dem Hammer auf den Amboß: Ohne mit jemand zu reden, geht der Schmied früh am Morgen hinunter in die Schmiede und stellt mit einigen wenigen Schlägen ein Kreuz her, das nach dem, was die Leute reden, gegen Hagelschlag wirksam sein soll." (Sb. Mat. X 3, 47; die zwei letzten Stücke in der Fußnote auf S. 47; aufgezeichnet vom Lehrer Sassjijef nach dem Bericht eines kachetischen Schmieds.)

Es ist nun klar, daß die Typen I—II eine zusammenhängende Entwicklung darbieten, die von einfachen Formen im Westen sich stufenweise nach den mehr zusammengesetzten Formen im Osten hinüberzieht: 1. Der einfache Erdbeben- oder Ragnarökriese, nur vermehrt um die Qual, daß er sein Schwert nicht erreichen kann (Typus I, Ditz, tscherkessisch), außerdem um den Zug — ohne epischen Zusammenhang —, daß ein Bauer ihn einst gesehn haben soll. 2. Dasselbe, aber so, daß er den Mann zum Helfer nimmt; eine göttliche Macht bietet ihm Einhalt (der unvollkommne Typus II, Elbrus, tscherkessisch und — unklar vermischt mit dem folgenden — westossetisch). 3. Dasselbe, aber die Hilfe gehemmt durch das gebrochne Redetabu (der vollkommene Typus II, Kasbek oder andre mittelkaukasische Berge, ossetisch). 4. Dasselbe, aber oft weiterhin bereichert und gewöhnlich in die Amiranlegende eingeflochten (georgisch).

Das Merkwürdige dabei sind die außerordentlich einfachen Ausgangspunkte für die epische Entwicklung oder mit andern Worten das ganz geringe Plus freier Phantasie, welches an das Naturmotiv geknüpft ist. Nur von dem hingelegten Schwert kann dies letzte gelten; denn der Besuch des Hirten hat sich augenscheinlich von selbst gemacht von der in der Bevölkerung immer wieder aufgeworfnen Frage aus: hat jemand den Recken gesehn?

Eine eigentümliche Beobachtung können wir machen: je näher wir dem Aufenthaltsort des Riesen sind, desto unmittelbarer ist der Schrecken vor ihm; deshalb ist dieser Schrecken auch stark genug, um der kurzen und unvollkommnen Begebenheit, die angedeutet wird, Leben einzuflößen. Je ferner von dem Aufenthaltsort des Riesen, desto unsichrer ist man in Hinblick auf den Namen des Berges und seine Schilderung im einzelnen, und desto größer wird die Neigung, in einer epischen Situation anschaulich zu machen, wie bedrohlich nahe die Befreiung des Riesen gewesen ist. Aber gerade der Umstand, daß man dies zu einer bloßen poetischen Situation gestaltet hat, dämpft andrerseits das persönliche Ragnaröksgefühl. Typisch in dieser Beziehung ist die oben mitgeteilte georgische Aufzeichnung, wo am Schluß die Aufmerksamkeit nach verschiednen andern Richtungen zerstreut wird.

III. Die Frage des gefesselten Riesen. Während man „das hingelegte Schwert" nördlich, östlich und südlich vom Elbrus trifft, kommt es niemals westlich vom Elbrus vor. Hier — bei den Abchasen — treffen wir dagegen eine andre Einzelsage, in der es sich auch um einen zufälligen Besuch bei dem gefesselten Riesen handelt.

Sie hat am ausgesprochensten den Charakter einer Ragnaröksage in der nachfolgenden kabardischen Überlieferung, wo jedoch die Antworten nicht von einem irdischen Besucher, sondern von dem Wächter des Riesen gegeben werden.

a, kabardisch (RR 193 f. ohne nähere Quellenangabe; Revue des trad. pop. XI 137 < der Zeitung „Kawkas" 1846 Nr. 35). „Auf dem Gipfel des Elbrus befindet sich ein großer kegelförmiger[1]) Stein, auf welchem ein Greis mit einem bis zu den Füßen reichenden Bart sitzt; sein ganzer Körper ist behaart, die Nägel an den Händen und Füßen sind lang und gleichen Adlerkrallen, die roten Augen glühen wie glimmende Kohlen.

1) kugelförmiger, RR.

Am Halse, in der Mitte des Körpers, an Händen und Füßen ist er seit undenklichen Zeiten mit einer schweren Kette an den Felsen geschmiedet. Seiner Frömmigkeit wegen stand er dem großen Tcha (Gott) nahe[1]), doch als er denselben stürzen wollte, um sich selbst zu erhöhen, unterlag er und ist jetzt für ewige Zeiten an den Felsen geschmiedet. — Nicht viele haben ihn gesehn, weil man nur mit großen Schwierigkeiten zu ihm gelangen kann; niemand sah ihn zweimal, ‚wer das erlangen wollte, ginge unter'. Der Greis befindet sich meistenteils im Zustande der Erstarrung; wenn er sich jedoch wieder regt, so wendet er sich zuerst an die Wächter: ‚Erzeugt die Erde noch Schilf und Lämmer?' fragt er. ‚Es wächst das Schilf und Lämmer werden geboren', antworteten die Wächter. Der Riese wird rasend, denn er weiß, daß er so lange gemartert wird, solange die Erde Schilf und Lämmer erzeugt. In Verzweiflung will er die Fesseln sprengen; von dieser Bewegung erdröhnt die Erde, das Geklirr der Ketten erzeugt Donner und Blitz, seine schweren Atemzüge die Stöße des Orkans, sein Stöhnen das unterirdische Getöse und seine Tränen jenen brausenden Fluß, welcher mit solcher Gewalt am Fuße des Elbrus emporschäumt."

Zum Verständnis der Sage muß man über die Lebensweise der Kaukasusbewohner wissen, daß ihre tägliche Nahrung Schaffleisch ist und alle ihre Häuser mit Schilf gedeckt sind. Solange Lämmer geboren werden und Schilf wächst, will also besagen: solange die Bedingungen für das Leben der Menschen währen = solange die Welt steht.

Wir werden näher auf den Sagentypus zurückkommen bei der Besprechung der zahlreicheren abchasischen Varianten (§ 22); doch hat nur eine einzige von ihnen (*b*) das Bewußtsein, daß die Frage des Recken die Dauer seiner Marter betrifft.

Schon nach dem, was wir bisher kennen, können wir uns jedoch eine Vorstellung bilden von dem Wesentlichen im Bau dieses Typus. Die verschiednen Sagentypen stimmen überein in der Naturauffassung und der Ragnarökerwartung. Sie weichen ab in der Art der Marter. Die Weissagung, daß der Recke loskommen wird, wenn nicht mehr Lämmer und Schilf hervorgebracht werden, d. i. am Ende der Welt, enthält eine Tantalusqual, die in ihrer Wirkung — aber nicht in ihrer Ausgestaltung — dem hingelegten Schwert in den vorhergehenden Typen und der unzugänglichen Quelle im folgenden Typus IV gleichzustellen ist. Es ist also eine neue epische Ausführung geschaffen (daß der Recke nicht loskommt, solange die Natur ihren gewohnten Gang geht); und sie dient ebenso wie die andern Sagen, oder richtiger noch mehr,

1) et pouvait à loisir approcher le grand dieu Tcha, Revue des trad. pop.

dazu, die Furcht vor seinem Losbrechen in Abstand zu rücken. Charakteristisch ist es deshalb, daß die Abchasen — bei denen dies der einzige übliche Typus ist — sich außerordentlich wenig um sein Losreißen am Ende der Welt bekümmern.

Die neue Ausführung, die diesem Gedanken Anschaulichkeit verleiht, ist die Form des Gesprächs. Am klarsten tritt die Situation heraus in derjenigen abchasischen Form, die den zufälligen Besucher aus der Menschenwelt dem Riesen die Aufklärung geben läßt. Wir sehn hier eine neue — und einfachere — Art, den zufälligen Besucher auszunutzen. Als Variante treffen wir an, daß die Antwort von dem Wächter gegeben wird, — einer Person, die wir auch in andern Elbrussagen treffen werden, wohlgemerkt nur in Sagen, wo sie episch zu gebrauchen ist: die Einzelheiten bei der Marter des Recken verschieben sich dauernd in der Weise, daß sie immer in Übereinstimmung mit der Handlung des einzelnen Sagentypus stehen.

IV. An der Quelle gefesselt, der hackende Geier. Während die früheren Typen die Leiden des Recken in Zusammenhang mit seinem Losbrechen beim Weltende sehn und seine Vorgeschichte nur flüchtig andeuten, haben wir einen vierten Typus, der seine Marter im Lichte der Vorgeschichte betrachtet. Er ist vollständig nur in einer einzigen Aufzeichnung erhalten, die von den Kabarden nordöstlich vom Elbrus herstammt, — jenem Zweig des Tscherkessenvolkes, der, verhältnismäßig früh von den Russen unterjocht, in seinen alten Wohnsitzen geblieben ist und eine reiche Menge uralter Überlieferungen bewahrt hat.

„Es war einmal — es ist lange her — ein Recke[1]) mit nur einem Auge auf der Stirn. Er erdreistete sich, in Tchas (Gottes) Geheimnis einzudringen und arbeitete sich hinauf in den Sattel zwischen den beiden Gipfeln (auf dem Elbrus), gerade bis zu der Stelle, wo sich eine riesengroße, für das Auge sichtbare[2]) Felswand erhebt; an deren Fuße entspringt eine Quelle, deren Wasser so klar ist wie Bergkristall. Der unsterbliche Tcha duldete diese kecke Tat eines Sterblichen nicht und schmiedete ihn mit einer langen Kette um den Hals an die Felswand. Viele Jahre vergingen seitdem. Der Recke wurde alt. Sein langer Bart, der

1) Der russische Text braucht das Wort ‚bogatyr‘, starker Held.

2) Hier muß eine für die am Fuß des Berges Stehenden sichtbare Felswand gemeint sein (Löwis).

weiß ist wie der Gletscher des Oschamacho (d. i. Elbrus), reicht ihm bis zu den Knien; sein mächtiger Körper hat sich gekrümmt, und das stolze Antlitz ist von Runzeln gefurcht. Zur Strafe für den frechen Versuch des Recken hat Tcha einen Raubvogel ausgesandt: ein Geier kommt jeden Tag zu ihm hingeflogen und hackt ihm unbarmherzig ins Herz. Wenn der Leidende sich niederbeugt, um ein wenig Wasser aus der Quelle zu trinken, stürzt der Raubvogel sich vor ihm nieder und trinkt alles aus bis auf den letzten Tropfen. Dieses Wasser hat wunderbare Kraft: derjenige, dem es gelingt, von dem Wasser zu trinken, wird leben bis zum Ende der Welt.

Es wird die Zeit kommen, wo Tcha in Zorn entbrennen wird gegen Adams sündige Kinder: da wird er den Einäugigen von der Strafe befreien und ihn hinaussenden aus dem Schoß des Berges. Dann wehe den Menschen! An ihnen wird er seine jahrhundertelangen Leiden rächen." (Sb. Mat. XII 9, 38—39; < Wladykin, Führer und Tagebuch einer Reise durch den Kaukasus [Putevoditel' i sobesědnik putešestwija po Kawkazu], Moskwa 1885. Auch A. Dirr, Kaukasische Märchen S. 242.)

Ein paar Aufzeichnungen, die als Ganzes andern Sagentypen angehören, enthalten einige Züge, die nicht zur Handlung gehören, sondern am ehesten aus diesem Typus entlehnt sind:

Typus *II b, ossetisch* (gleich östlich vom Elbrus): Ein Hirt Besso Simonischwidi hört eine Stimme aus einer Bergspalte und sieht dort, an einen großen Felsen gegenüber dem Eingange gekettet, einen schönen halbnackten Jüngling (!), in dessen Eingeweide ein Geier hackt.

Typus *III d, abchasisch.* Amiran ist von Gott bei der Quelle des Flüßchens Hadsilga auf dem Berge Elbrus gefesselt; ein Drache nagt, nicht an ihm, sondern an seinen Fesseln. Die Mitglieder der Familie Zizibajew, unter denen er aufgezogen ist, wandern stromaufwärts, so weit, daß sie seine Stimme hören und seine Fragen beantworten können[1]).

Diese letzte Sagenaufzeichnung lehrt uns nicht, weshalb Gott ihn an der Quelle gefesselt hat (die Sage richtet nämlich ihre Aufmerksamkeit auf die Unterredung [Typus III] und auf die magische Erneuerung der Kette [Typus VI]), aber wir können

---

1) Hadsilga scheint dem Namen nach gleich Haltzga (auf der Karte in Telfers Transcaucasia, Galizga auf Haxthausens Karte) zu sein, einem Flusse, der ins Schwarze Meer mündet etwas nördlich von der Mündung des Ingur; er entspringt jedoch nicht — wie seine nächsten Nachbarn — auf der Hauptkette am Elbrus, sondern auf den niedrigeren Vorbergen (den Panawbergen). Also am weitesten südlich im Land der Abchasen.

das Fehlende nach der kabardischen Aufzeichnung ausfüllen: der Recke wollte vordringen zur Quelle des Flusses, die auch Lebensquelle war, und erhält dort seine Strafe.

Diese ossetische und diese abchasische Aufzeichnung haben nichts miteinander gemeinsam, wie überhaupt wenig Verbindung besteht zwischen den engen ossetischen Tälern östlich vom Elbrus und den Bezirken der Abchasen auf der Westseite. Nur dadurch, daß wir die kabardische Aufzeichnung — in Hinsicht auf Ort und auf Inhalt — als Zwischenglied haben, können wir sie miteinander in Verbindung bringen.

Die kabardische Hauptaufzeichnung selbst enthält eine Dublette der Marter: vom Geier zerhackt werden und bei der Quelle gefesselt sein, die man vergebens zu erreichen strebt. Ein notwendiger Zusammenhang zwischen Geier und Quelle besteht nicht; wenn es heißt, daß der Geier ihm immer zuvorkommt, indem er zur Quelle hinabstößt, so ist der Geier ja in Wirklichkeit überflüssig; auch durch die Fesselung an den Felsen ist er ja der gleichen Tantalusqual unterworfen, die Quelle ganz nah vor sich zu sehn, ohne sie erreichen zu können. Diese Lösung ist in sich geschlossen, und sie stimmt zu „dem hingelegten Schwert" und andern Tantalusleiden des Recken, die wir später treffen werden. Der Geier, der die Quelle leer trinkt, ist ein — etwas ungeschickter — Versuch, die losen Bestandteile der Sage in innern Zusammenhang zu setzen. Mit andern Worten: Geier und Fesselung an der Quelle sind Dubletten; wir könnten sie angemessen als Typus IV A und IV B bezeichnen.

Von diesen zwei Motiven ist der Geier das am unmittelbarsten plastische (wie es sich auch am leichtesten zum Gegenstande künstlerischer Darstellung machen läßt!); es hat in dieser Hinsicht am meisten vom Wesen des naiven Volksmythus. Aber es ist zugleich das am meisten naturgebundne. Dies geht nicht unmittelbar aus der Aufzeichnung hervor, ist aber ersichtlich, wenn wir es nur mit dem andern kabardischen Text (Typus III a) zusammenhalten: dieses Rasseln mit Ketten, dieses Beben des Berges, dieses Stöhnen aus seinen Schluchten muß unwillkürlich die Vorstellung von der gewaltigen Gestalt wecken, die da drinnen leidet und deren Qualen von Zeit zu Zeit so furchtbar werden, daß sie versucht, die Fessel zu sprengen. Der Mythus des vom wilden Vogel des Berges gehackten Recken bildet sich von selbst.

Anders die Fesselung an der Quelle. Sie beruht auf dem folgerichtigen Gedanken, daß, wer sich das Lebenswasser rauben will, so gefesselt wird, daß er es gerade nicht erlangen kann. Ihr Gegenwartsbild von seinem Leiden ist ein Spiegelbild des Schicksals, das ihn an der Quelle gefesselt hat. Aber ohne ein Naturmotiv ist diese Erzählung doch nicht:

„Die erste Elbrusbesteigung wurde am 11. Juli 1868 von einigen Engländern ausgeführt. Nach ihrer Rückkehr fragten Kabarden im ‚Aul' Urusbijew, ob sie den ‚Recken' gesehn hätten. Die Engländer lachten sie aus. Felsen mit Wasser hatten sie gesehn, aber nicht davon trinken können. Es ist auch nicht erlaubt, von dem Wasser zu trinken. Schöpfen darf man es wohl, aber aus dem Quell des Oschamacho zu trinken, hat Muhammed selbst verboten." (Sb. Mat. XII 1, 39 Anm.)

„In der Nähe des Elbrusgipfels befinden sich Seen und Quellen, deren Wasser dem Menschen besondre Kräfte verleiht, aber nur der, dem die Götter wohlwollen, kann sie erreichen; den andern verderben sie." (Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus I 601.)

Diese Überlieferungen können nicht als ein bloßer Widerschein der Riesensage betrachtet werden, sondern scheinen zu offenbaren, daß auf der stark vulkanischen Elbrusmasse sich tief unzugängliche Seen und Quellen finden; der allgemeine Glaube an die göttliche Kraft dieser Gewässer und ihre Unzugänglichkeit hat sich dann verdichtet zu der Sage von dem an der Quelle gefesselten Riesen.

Wir stehn also zwei Motiven für die Bestrafung des Recken gegenüber; aber ganz trennen können wir sie nicht; denn sie haben nur eine Vorgeschichte: den Versuch, zur Elbrusquelle vorzudringen. Logisch betrachtet, hat die Tantalusqual das größere Anrecht auf diese Vorgeschichte, denn sie beruht ganz auf einem solchen unersättlichen Begehren. Aber der Geier kann einen Auftritt auch nicht entbehren, der kräftig und handgreiflich darauf führt, daß der Recke auf dem Berge gefesselt wird und daß er sich einer so fürchterlichen Marter schuldig macht. Am ehesten sind sie wohl Varianten desselben Typus, eine ältere und eine jüngere; aber es kommt uns weniger an auf ihr Verhältnis zueinander als eben auf ihr Vorkommen in diesen Gegenden als der zweiteilige Typus „IV A und B".

Unsre kabardische Aufzeichnung, der vollständige Typus IV, ist die einzige, die eine wirkliche Vorgeschichte der Fesselung des Riesen enthält. Die andern Überlieferungen aus den Berg-

gegenden haben nichts davon oder nur eine kurze Andeutung:

Typus *IIIa*: „Seiner Frömmigkeit wegen stand er dem großen Tcha (Gott) nahe, doch als er denselben stürzen wollte, um sich selbst zu erhöhen, unterlag er und ist jetzt für ewige Zeiten an den Felsen geschmiedet."

Typus *IIIc*: „Er war früher einer der besten Diener des großen Tcha und ward von diesem seines großen Verstandes und seiner Frömmigkeit wegen noch bei Lebzeiten zum vertrauten Umgange zugelassen. Da kamen schlechte Gedanken in seinen Kopf, er wollte ebenso mächtig und noch mächtiger werden als der große Tcha selber . . . Zuletzt wurde der Tollkühne besiegt und zur Strafe auf den hohen Berg angeschmiedet."

Typus *IIc*: „Amiran war ein Gewaltmensch und Gott sah darin eine Beeinträchtigung seiner Macht. Durch List bemächtigte sich Gott seiner und ließ ihn in eine Höhle sperren."

Diese letzte Überlieferung verrät sich durch den Namen Amiran und durch die Andeutung einer List Gottes als beeinflußt durch die georgische Amiranlegende (§ 24). Aber in der vorliegenden kurzen Form gibt sie nicht mehr als die zwei andern: eine Andeutung einer in höhern Religionen oft vorkommenden allgemeinen Vorstellung vom Sündenfall und der Strafe des aufrührerischen Geistes. Eine besondre Verbindung mit dem Kaukasus fehlt, — und überhaupt fehlt jede kräftige Individualisierung des Schicksals des Recken. Der gebundne Riese ist nur in den Gesichtskreis der höhern Religionen hineingezogen, aber nicht wirklich von ihrem Standpunkt her ausgestaltet.

Da liegt doch weit mehr kraftvoller Mythus in dem Gedanken, daß er zur Lebensquelle auf dem Elbrus vordringen will und deshalb in ihrer Nähe gefesselt wird. Aber wieder stört die Aufsässigkeit gegen Tcha; weshalb ist es eine so maßlose Vermessenheit, in „Tchas Geheimnis" einzudringen und aus der Quelle zu trinken?

Die Antwort ist die, daß jener Tcha, der über die Lebensquelle auf dem Elbrus gebietet, in Wirklichkeit nicht der Gott der höhern Religion ist, sondern der heidnische Berggott, dessen Verehrung sich — trotz eines äußern Schimmers von Christentum und später von Muhammedanismus — bei den Volksstämmen der Elbrusgegenden erhalten hat. In einer Abhandlung über

„Das Neujahrsfest im Gouvernement Stawropol" (Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland XV [1856] S. 140f.) heißt es von den Nogajern, einem tatarischen Volk, das sich in der Nähe der Kabarden niedergelassen hat, daß sie den Brauch der Kabarden angenommen haben, jedes Neujahr eine Wallfahrt nach dem Bezirk Tatar-Tupa mit seinen Ruinen alter Heiligtümer zu unternehmen; hier war früher auch ein Asyl, sogar für Mörder, und alle feierlichen Eide unter den Kabarden wurden hier abgelegt. Die Heiligkeit der Stelle „rührt auch daher, daß man es für unmöglich erachtet, weiter ins Gebirge vorzudringen, wo Djin-Padischah, der Geisterkönig, hausen soll, der, wie die Kabarden glauben, auf dem Berge Elbrus oder nach den Überlieferungen der Adighe (Tscherkessen) an den Quellen des Großen Selentschuk Hof hält. Der Djigit, der diese Zeremonie verrichtet hat, wird das ganze Jahr hindurch in allen seinen Unternehmungen Glück haben, weder die Kugel noch die Schaschka des Feindes kann ihn treffen, und er lebt der Überzeugung, daß er vor allen Gefahren sicher sei, bis die Zeit herannaht, den traditionellen Gebrauch von neuem zu befolgen. Indem sie dem Djin-Padischah ihre Huldigung darbringen, sprechen die Pilger einige geheimnisvolle Worte aus und legen, zum Andenken ihres Besuchs, einige Flintenkugeln, ein Messer oder andre Gegenstände in einer Felsenschlucht nieder."

Über den eben erwähnten tscherkessischen Glauben erhält man näheren Aufschluß aus v. Turnaus Reise vom Lande der Abchasen nördlich über das Gebirge zum Lande der Tscherkessen (1836):

„Wir brachten die Nacht der großen schneebedeckten Gebirgskette gegenüber in einer Vertiefung mit üppigem Grün zu, die von allen Seiten durch hohe Felsen umzäunt und gegen Schneelawinen durch einen dichten Fichtenwald geschützt war . . . Bis auf Khatkhua und ein paar abchasische Jäger kannte keiner diesen Zufluchtsort oder wußte den Weg dahin zu finden. Ein gewaltiger Fall von Neuschnee einige Tage vor unsrer Ankunft hinderte uns, den Bergkamm zu Pferde zu überschreiten; . . . wir beschlossen also, die Reise zu Fuße fortzusetzen . . . Wir brachen vor Sonnenaufgang aus der Vertiefung auf und fuhren fort, den Berg hinaufzuklettern über den schneebedeckten Abhang, der uns den Weg versperrte wie ein Mauerwerk von ungeheurer Höhe, ohne festgetretne Spuren, ohne Ruheplatz, um Atem zu schöpfen. Mit langen, an beiden Enden mit Eisen beschlagnen Reisestöcken bewaffnet, eröffneten die zwei Abchasen unsern Zug und untersuchten den Schnee,

der von Zeit zu Zeit Spalten birgt, in die man hinabstürzen und in denen man umkommen kann. Wir gingen im Gänsemarsch und traten so einen engen und tiefen Steg durch den losen Schnee, der uns bis über den Gürtel reichte. Nicht weniger als fünf Stunden dauerte der Anstieg, bei langsamem Vorwärtsschreiten, wobei wir nicht einmal laut zu sprechen wagten, um nicht den Sturz einer Lawine hervorzurufen, denn an mehreren Stellen hingen sie uns gerade über dem Kopfe, bis wir endlich eine ebne, ungefähr 500 Sajen (Ellen) breite Schneefläche erreichten mit freier Aussicht nach beiden Abhängen. Rechts und links erhoben sich blendend weiße, gezackte Felsen. Hinter uns die dunkle Linie der abchasischen Berge und die blaue Linie des Schwarzen Meeres. Vor uns Felsen, waldbedeckte Bergrücken, grasbedeckte Ausläufer der Hauptkette; zwischen ihnen blitzte wie Silberband der Kuban und seine Nebenflüsse. Ein strahlendes Wetter, keine Wolke am Himmel, kein Windzug, Stille überall, ein klares Licht, soweit man sehn konnte, nah und fern. Zugleich das Schwarze Meer zu sehn und die Steppen an der Militärlinie vor dem Kaukasus, aus einer Höhe von gewiß 11000 Fuß über dem Meere, — das war herrlich! Der Sattel der Bergkette, die wir überschritten hatten, zeichnete sich ab zwischen den Quellen des Bzyb, der dem Schwarzen Meere zueilt, und des Großen Endjik, eines Nebenflusses des Kuban, dessen Namen die Russen um des Wohllauts willen zu Selentschuk umgebildet haben . . . Die Sonne hatte bereits die Mittagshöhe überschritten, als wir den nördlichen Abhang erreichten. Auf der Wasserscheide (zwischen den Quellen des Großen Selentschuk und des Marzuk-Flusses) erhob sich eine schneefreie Granitmasse wie ein großer Altar, deren Spitze, ein Viereck von ungefähr 3 Sajen, mit Hilfe von in den Stein gehaunen Stufen zugänglich war. Mitten auf der Fläche war eine topfartige Vertiefung. Der Felsen ist dem Schutzgeist der Berge geheiligt. Unsre Abchasen kletterten hinauf, und jeder von ihnen legte etwas in die Höhlung: ein Messer, ein Feuerzeug oder eine Büchsenkugel; sie zwangen mich, meinerseits einige kleine Geldstücke hineinzulegen, um den Berggeist günstig zu stimmen; sonst, sagten meine Führer, würde er uns beim Abstieg unter dem Schnee begraben, uns kein Wild senden und uns in die Gewalt unsrer Feinde geben. Die Höhlung war halb angefüllt mit alten Geldstücken, Pfeilspitzen, verrosteten Dolchen, Pistolenläufen, Kugeln, Frauenspangen und -ringen. Kein Bergbewohner zieht über den Bergrücken, ohne dem Berggeist ein Opfer zu bringen; und man kann sicher sein, daß keine fremde Hand wagt, zu nehmen, was ihm gehört.

Als wir zur Einsenkung des Selentschuk hinabsteigen sollten, sahen wir keinen Weg, nur einen unendlichen, glatten, gleichartig weißen Schneehaufen, auf den es unmöglich schien, den Fuß zu setzen; so zögerte ich und wußte nicht, was ich anfangen sollte. Khatkhua sah meine Unentschlossenheit, er nahm mich bei der Hand, zog mich hinter sich her und rief: ‚Tu wie ich!‘ Nach hinten übergebeugt, unter unsern Hacken die feine Eisrinde zerdrückend, die den weichen Schnee bedeckte, stürzten wir uns den Abhang hinab, so schnell, daß die Schneeklumpen,

die sich bei unserm Vorbeikommen losrissen, uns nicht erreichen konnten. In einigen Minuten hatten wir eine Höhe zurückgelegt, die viele Stunden erfordert haben würde. Nach diesem Abstieg von dem Hauptrücken trafen wir zuerst ein großes Schneetal, kamen dann dicht an einen hohen Fichtenwald, der die Schneegrenze bildete. [Hier bricht ein plötzliches Gewitter mit Lawinensturz los.] Wir nahmen unsre Zuflucht in den Wald, der die Einsenkung des Selentschuk vor uns verbarg. Ich wandte mich um nach der Seite des Berges, von der wir kamen, und sah das großartigste Schauspiel, das ich auf dieser Reise gehabt habe: einen mehrere Dutzend Sajen dicken Schneemantel, über den die Bergspitze emporragte; er hörte, wie abgeschnitten, vor der Einsenkung auf, und aus seinem untern Rande, der wie eine Höhle in den Fels hineinführt, sprang brausend ein gewaltiger Wasserfall hervor: das war die Quelle des Selentschuk."[1])

Es geht aus diesen Berichten hervor, daß die Volksstämme dicht am Elbrus glauben, daß ein mächtiger Geist oder eine Gottheit ihre Wohnung auf dem Gipfel des Berges oder an den Quellen des dort entspringenden Flusses hat; natürlich genüg denken sie sich ihn in einem um so viel größern Maßstabe, als alles hier über das menschliche Maß hinausragt. Er ist nicht nur der Gott, dem man Opfer bringt um Reiseglück auf der gefährlichen Fahrt über das Gebirge und unter den Landstreichern fremder Stämme (wie so viele Volksstämme Opfer-

---

1) Souvenirs d'un officier ayant servi dans le Caucase (Brosset, Historiens arméniens II) S. 554—56. Merkwürdig wortgetreu stimmt hiermit folgende Beschreibung überein, die einer etwas spätern Reise gilt (Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland XV [1856] S. 141): die Erzählung eines Reisenden, der vor kurzem die Quellen des Großen Selentschukflusses besuchte: „Im Jahr 1853, gegen Ende des Juni", schreibt er, „stieg ich von den schneebedeckten Höhen des Gebirges in die Schlucht des Großen Selentschuk hinab, welchen die Bergvölker Endjik-su nennen. Am Rande des Abhangs, auf der nördlichen Seite des Bergrückens, sieht man einen schwarzen Granitfelsen von viereckiger Gestalt, der von Schnee frei ist. Diesem Felsen näherten sich meine Gefährten, sowohl Muselmänner als Christen, und begannen mit Blicken der tiefsten Andacht einige Kugeln oder ein Messer in eine kleine Vertiefung hineinzulegen. Auch mich veranlaßten sie, dem Berggeist ein ähnliches Opfer zu bringen, damit er uns ohne Hindernis das Gebirge zu übersteigen erlaube und uns Wild entgegensende. In der Felsenspalte lag eine Menge Pfeile, Kugeln, Messer, Degenklingen und zweischneidige Schwerter, die dort seit undenklichen Zeiten rosten. Aber kein einziger Bergbewohner wagt dieses Heiligtum anzutasten, um den Berggeist nicht zu erzürnen." — Man könnte fast glauben, hier einen etwas freien Auszug aus v. Turnaus Besuch 1836 zu haben; aber der Aufsatz ist acht Jahre früher herausgegeben, als v. Turnaus Erinnerungen gedruckt wurden.

stätten kennen mit der Verehrung örtlicher Schutzgeister); sondern er ist die mächtige Gottheit selber, die Leben und Tod der Menschen und ihre ganze Wohlfahrt in der Hand hat; deshalb bringt man ihm zur Neujahrszeit Opfer für das Glück des kommenden Jahrs. Er ist der unnahbare Geist oder Geisterkönig auf dem Schneegebirge, dem die Menschen Opfer bringen auf der entlegensten Stelle, die sie erreichen können. Kurz gesagt, er ist eine rein heidnische Gottheit auf dem Berggipfel, deren Verehrung sich unter einer Hülle von Christentum und später von Muhammedanismus bei diesen Kaukasusvölkern mit ihrer unglaublichen Anhänglichkeit an altertümliche Lebensformen zäh erhalten hat.

Vergleichen wir nun hiermit die Sagen von diesem Recken, der vordringen wollte zur Quelle des Flusses auf dem Berggipfel, aber von dem „großen Tcha“ in der Schlucht an den Felsen gefesselt wurde, da passen die zwei Vorstellungen zusammen wie der Deckel zum Kasten: der Recke will dort eindringen, wo die Wohnung der Gottheit und der Ursprung der ganzen Kraft des Flusses ist; deshalb wird er überwunden und gebunden von der Gottheit, die da drinnen herrscht. Nicht der einige himmlische Gott der Christen oder Muhammedaner, sondern der Gott des Elbrus ist sein Gegner.

Das Bild dieses Elbrusherrschers wird durch eine Reihe von Zügen vervollständigt, die von S. Farfarofski in einer Abhandlung „Kaukasische Sagen vom Elbrus“ 1908 (Sb. Mat. XXXVIII 1, 99—107) gesammelt sind. „Den einzigen unter tausend Bergen“ nennen die eingewanderten Tataren den Elbrus; Tscherkessen und Kabarden nennen ihn den „Berg der Seligen“, den „Thron des Weltherrschers und Geisterfürsten“. Bald tritt der Herrscher des Bergs in Vogelgestalt auf: ein mächtiger grauer Vogel Simurg, viele Jahrtausende alt; mit dem einen Auge schaut er nach der Vergangenheit, mit dem andern nach der Zukunft. Wenn er sich auf seinen mächtigen Schwingen erhebt, erbebt die Erde, der Bergsturm bricht los, die Wellen des Meeres brausen; wenn von Simurgs schneebedecktem Thron Klagelieder ertönen, da verstummen die Vögel des Waldes, da beugen die Blumen des Feldes ihr Haupt, der Felsblock braust wild und der Gipfel des Elbrus bedeckt sich mit Wolken; aber wenn vom Elbrusgipfel paradiesesschöne Töne erklingen, da klärt der Himmel sich auf und erstrahlt im tiefsten Blau, die Sonnenstrahlen glühen in den

Diamanten des Elbrusgipfels, die Blumen blühen und die Vögel zwitschern.

Bald wieder denkt man sich den Herrn des Elbrus als einen mehr menschlichen Herrscher. „Nach der Überlieferung der Kabarden lebt auf dem Elbrus Djin-Padischah, der Fürst der Geister und Herrscher der Vögel; er besitzt eine wunderbare Fähigkeit, in die Zukunft zu schauen. Auch er hatte sich irgendwie gegen Tcha versündigt und weiß, daß dieser zur Strafe furchtbare Recken aus den mitternachtsdunkeln Gegenden sammeln wird, die sein dunkles, hoch über den Wolken ragendes Reich unterwerfen werden[1]). Von Unruhe gepeinigt, erhebt der grauhaarige Greis sich bisweilen von seinem Eisenthron und ruft aus allen Höhen und Abgründen im Kaukasus Heerscharen von Geistern hervor zur Abwehr gegen diese Recken. Die Erde erbebt unter ihrem Fluge, von ihrem Flügelschlag erhebt sich der Sturm, die Blumen verdorren, die Ströme schwellen an, die Berge bedecken sich mit Nebel, die Felsen zittern und stöhnen, der Donner rollt, und alles hüllt sich in Nebel ein."

„In unzähligen Überlieferungen wird erzählt von der ‚weisen' (weissagenden) Stimme, die die Leute warnt, zum Gipfel des Elbrus hinaufzusteigen. Besonders Hirten und Jäger berichten solche Sagen; und unter ihnen hat die göttliche Verehrung des Bergherrschers sich gehalten bis auf unsre Tage: er waltet in seinem Reich, er sendet Schnee und Schneestürme, er schleudert Schnee und Schreelawinen von den Höhen herab; weh dem, der unvorsichtig oder übereilt an die Grenzen seines Reiches kommt! Viele erzählen auch heutzutage, daß sie seine Stimme gehört haben." „Der krimische Khan Schagjin Gjirgei wollte hinauf auf den Elbrusgipfel; als er nach langem Aufstieg sich dem verheißenen Ziel näherte, gebot des Bergbewohners ‚weise' Stimme ihm, umzukehren." Kabarden und Tscherkessen glauben nicht an die Angaben europäischer Bergsteiger, daß sie die Spitze erreicht haben; „die Stimme des Bergherrschers gestattet keinem Sterblichen, sein Reich zu betreten".

Die Muselmänner glauben, daß „hinter der Elbrusschlucht sich Tore befinden, die hernieder führen zum Lande der Geister, Djinistan, wo ewigjunge bezaubernde Mädchen leben". Die

1) Hier vermischen sich muhammedanische Weissagungen über Gogs und Magogs Heerschar mit dem Eindruck der Eroberungen der Russen im Kaukasus.

Christen glauben, daß man vom Elbrusgipfel ins Paradies hineinschauen kann, aber wer hineinschaut, wird blind.

Kurz gesagt, die Gewalt des Berges, aber noch mehr seine unzugängliche Herrlichkeit ist der Grundton in dem ganzen Kreise der mythischen Vorstellungen über ihn. Aber „der gefesselte Riese" ist in unserm „Typus IV" gerade der klarste Ausdruck für diesen Gedankengang. Die Sagenbildung muß auf den Schultern dieser bodenständigen Sagen stehn und sicher zurückgehn auf Zeiten, die der Verkündung des Christentums in diesen Gegenden vorausliegen.

Eigentümlich ist bei diesen Sagen aus den Gegenden dicht unter dem Elbrus, daß sie so viele Typen zeigen auf einem verhältnismäßig kleinen Raum. Es herrscht keine gemeinsame Vorstellung von der Situation, in der der Riese sich befindet, und der Qual, die er leidet. An der Quelle gefesselt, oder mit dem hingelegten Schwert, oder mit den Fragen über den Pflanzenwuchs, trachtet er überall nach dem, was er nicht erlangen kann; immer hat er ein Leiden, das in epische Form umgesetzt werden kann. Sogar das Hacken des Geiers ist ein Teil einer Sage, der Schluß des Berichts über sein dreistes Eindringen in den Berg. Nur ausnahmsweise kommt ein Zug, der seine Bedeutung in der einen Sagenhandlung hat, als ausmalender Zug in einer andern vor, und keine sinnliche Vorstellung des gebundnen Riesen ist ihnen allen gemeinsam. Bei der üppigen Sagenbildung, die wir hier in den Elbrustälern treffen, hat man gleichsam nie Zeit gehabt, eine bestimmte sinnliche Vorstellung von ihm festzulegen.

Gemeinsam dagegen sind die Vorstellungen von seiner Naturgebundenheit: Dröhnen und Stöhnen und Zerren an den Ketten, so daß die Erde erbebt. Sie finden sich nicht in allen Aufzeichnungen; aber sie finden sich in so vielen, daß sie sich als allen Elbrusstämmen gemeinsam erweisen. Hier haben wir augenscheinlich die Naturgrundlage, woraus die ausgestalteten Auftritte herausgewachsen sind.

Der Ursprung dieser gefesselten Riesengestalt verliert sich also in der naiv-mythischen Auffassung einer fernen Zeit.

Was spätere Zeiten hinzuzufügen gehabt haben, ist verhältnismäßig wenig. Nachdem die Tscherkessen (im 16. Jahrh.) begonnen haben, zum Muhammedanismus überzugehn, haben sie in

dem Elbrusrecken den muhammedanischen Antichrist, Deddjal, gesehn. Die beiden Gestalten sind grob zusammengeschlagen in Tedzem (IIa), flüchtiger gemischt in Dachkal (I); der „einäugige Recke" (IV) hat einen Zug aus der gleichen Quelle entlehnt. Aber über das Tscherkessische hinaus scheint diese Identifizierung nicht zu reichen; und sogar hier ist sie vorgenommen durch eine Reihe vereinzelter, voneinander unabhängiger Entlehnungen, also am ehesten in einer recht späten Zeit. Abgesehn von dieser jungen Entlehnung, erscheint der Recke nur als der Namenlose, näher bestimmt nicht durch eine Benennung, sondern durch seinen allen wohlbekannten Platz im Berge. — Ebenso flüchtig wird sein Trotz gegen den großen Tcha erwähnt; das eine Mal, wo er wirklich Mythenstoff an sich zieht, geschieht es durch Züge, die ihre Herkunft aus einer viel primitiveren Religion verraten als der Verehrung eines Gottes.

Gerade dieses flüchtige Verhältnis zu höheren Religionen beweist den engen Zusammenhang der Elbrussagen mit uralten Glaubensformen.

§ 21. *Heldensagen südlich vom Elbrus.*

Südlich vom Kaukasus kommen die Sagen vom gebundnen Riesen nicht in solchen Einzelauftritten vor wie auf der Nordseite, sondern in zusammenhängender Erzählung. Im Osten, bei den Georgiern, hat sie legendenmäßigen Charakter; bei den westlichen Volksstämmen hat sie das Gepräge von Heldensagen. Der Riese (Recke) hat immer einen bestimmten Namen; in der georgischen Überlieferung heißt er immer Amiran, dagegen ist dieser Name nicht durchgeführt bei den Volksstämmen, die in den entlegneren Gegenden wohnen.

Zu der Vorstellung von dem gefesselten Recken gehören solche Züge wie ein wunderbares Roß, übernatürliche Geburt, Kämpfe mit Unholden (oder Kämpfe gegen die Feinde des Landes), — Dinge, die an und für sich nichts mit Ragnarök zu tun haben, aber ihren Einfluß auf den Aufbau der andern Sagen ausüben; namentlich auf den Grund zur Fesselung und auf die Absicht bei der Befreiung.

Folgende Erzählung von den Swanen (einem altertümlichen Volk in den Bergtälern dicht unter dem Kaukasus, gleich südlich vom Elbrus) dürfte in ihrer Art zu den typischsten gehören;

betreffs der Einzelheiten besteht ein ziemlich starker Wechsel von Aufzeichnung zu Aufzeichnung:

Swanisch. 1. Übernatürliche Geburt: Von dem Gipfel des Berges Jalbus (Elbrus) hörte man um die Zeit der Dämmerung verzweifelte Schreie. Der Schmied Darjedjan, der am Fuße des Berges wohnte, bahnte sich mit Hilfe von Spaten und Brecheisen einen Weg zum Gipfel; von da kann er hinabschauen in einen tiefen Abgrund: auf einem Goldklumpen liegt eine schöne Frau und weint und schreit, die Berge umher sind mit Gold bestreut. Der Schmied geht hinunter in den Abgrund und fragt, weswegen sie jammere. Sie ist die Frau Gottes selbst, aber ist „vom Himmel ausgestoßen auf Grund eines Vergehens". Es entsteht ein Liebesverhältnis zwischen den beiden. Die Frau des Schmiedes faßt Verdacht wegen seines häufigen Fernseins, folgt dem Manne und trifft sie zusammen. „Sie bekommt auf irgendeine Weise zu wissen, daß die ganze Kraft und der Zauber der Schönen von ihrem üppigen Haar abhängt, das sich wie ein dichtes Netz über ihren ganzen Körper breitet; einmal, als die Schöne tief eingeschlafen war, schlich die Frau des Schmiedes sich zu ihr hin und schor sie. Als die Schöne erwachte und sah, daß sie ihr Haar verloren hatte, rief sie den Schmied zu sich und sagte, daß sie bald sterben müsse, und deshalb bittet sie ihn, ihren Leib aufzuschneiden und das Kind herauszunehmen, das Kind, das ihnen beiden gehört. Der Schmied will nicht. Da öffnet die Schöne selbst ihren Leib, nimmt das Kind und gibt es dem Schmiede mit den Worten: Nimm es und lege es auf einen Kreuzweg, es wird schon selbst für sein Heranwachsen sorgen! Der Schmied tat dies."

2. Christi Patensohn: „Einst ging Jesus Christus, der heilige Georg und einer der Engel an der Stelle vorbei, wo das Kind lag. Sie tauften das Kind und nannten es Amiran. Außerdem fügten sie hinzu: Wenn Amiran dreimal sein gegebnes Wort bricht, ist er in der Macht der Teufel! Die Wanderer gingen und ließen das Kind auf der Stelle zurück. Danach begann Amiran zu wachsen, nicht nach Tagen, sondern nach Stunden. Bald war er ein erwachsner Mann und ohne Maßen stark."

3. Amiran hebt das Bein des Riesen auf: „Einst geht Amiran seines Weges und trifft folgenden Aufzug: eine Arba (kaukasischer zweirädriger Karren) kommt gefahren, mit zwölf Paar Ochsen bespannt, auf der Arba steht ein Sarg von ungeheurer Größe, und in dem Sarge liegt ein Recke; sein eines Bein schleppt auf der Erde und hinterläßt eine tiefe Furche darin; hinter dem Sarge geht eine Schar Menschen und bemüht sich aus allen Kräften, das Bein des Recken in den Sarg hinaufzulegen, aber ohne Erfolg. Das hing so zusammen, daß dieser Recke, als er krank wurde und merkte, daß sein Ende nahe war, sich vorher in den Sarg legte, da er wußte, daß keiner dazu imstande sein würde, wenn er tot war. Amiran trat hinzu, umfaßte das Bein mit einer Hand und drückte es in den Sarg hinein." [Er gibt dem Recken die Hand.] „Der Recke wurde froh und sagte zu Amiran: Gib mir deine Hand, Bruder! Aber Amiran gibt ihm statt dessen einen Stein. Der Recke preßt den zu Staub und bittet ihn aufs neue, ihm die Hand zu geben. Amiran reicht ihm ein dickes Stück Eichenholz. Aber jener preßt das

Holz zu einem Span zusammen. Zuletzt gibt Amiran ihm die Hand"; der Recke preßt sie, und sie erweist sich härter als Stein und Holz. „Dann sagt der Recke zu ihm: Diese deine Hand soll verdorren, wenn du nicht meine Söhne aufziehst!"

4. Amiran bricht sein Wort: Amiran suchte die Söhne des Recken auf und erzog sie. Einmal auf einer Jagd fiel er in einen tiefen Schlaf, und sie hielten Wache über ihm. Plötzlich erschienen viele Tiere, die den schlafenden Amiran umringten, aber jene eilten auf sie zu und töteten sie alle. Amiran erwacht und sieht die große Blutlache um sich herum; er denkt: Diese jungen Leute könnten wohl auch darauf verfallen, mich totzuschlagen! Und ohne sich zu bedenken, tötete er die zwei jungen Recken. So brach er sein Wort zum erstenmal; und da begannen die Teufel, ihn zu verfolgen.

Einmal schlief er wieder auf der Jagd, und sein Pferd Raschi hielt Wache über ihm. Eine Menge Teufel umringten ihn, aber Raschi weckte ihn zur rechten Zeit. Die Teufel liefen fort und versteckten sich. Amiran glaubte, daß das Pferd ihn betrogen hätte, und schlug es zu Boden. Nun werde ich dich nicht mehr wecken, selbst wenn die Teufel dich fressen, sagte Raschi. Ich handelte im Jähzorn, ich werde dich nicht wieder schlagen, sagte Amiran. Wieder fiel er in Schlaf, die Teufel sprangen hervor aus den Büschen und umringten ihn. Wieder weckte Raschi ihn, die Teufel entschlüpften; aber Amiran vergaß sein gegebenes Wort und schlug Raschi zu Boden. So brach er sein Wort zum zweitenmal; „sehr bald danach brach er es auch zum drittenmal".

5. Von den Teufeln gefangen und gefesselt: „Da bekamen die Teufel volle Macht über ihn. Sie forderten Amiran zum Kampfe heraus. Er tötete viele von ihnen; aber zuletzt wurde er so ermattet, daß er sich nicht rühren konnte. Drei von den Teufeln, die übrig geblieben waren, griffen ihn an Armen und Beinen, brachten ihn hinauf auf den Gipfel des Berges Jalbus, warfen ihn herunter in eine Schlucht und banden ihn mit einer schweren Kette an einen großen Eisenpfosten."

6. Das hingelegte Schwert: „Nicht weit von ihm legten sie sein Schwert nieder, doch so, daß er es nicht mit der Hand erreichen konnte. Gerade ihm gegenüber ist an denselben Pfahl ein zehnhäuptiger Dew gebunden, der sich auch vergebens anstrengt, Amirans Schwert mit der Hand zu erreichen: wer von ihnen das Schwert zuerst zu fassen bekommt, der wird siegen. Aber sie können das Schwert nur erreichen, wenn ihre Nägel lang herauswachsen. Die Swanen, welche wünschen, daß die Nägel bei Amiran schneller wachsen, schneiden ihre Nägel nicht an den vier ersten Wochentagen, in dem Glauben, daß Amirans Nägel währenddessen herauswachsen."

7. Die Befreiung wird immer aufgehalten: „Aber dies ist nun das Unglück: sobald Amirans Nägel so lang gewachsen sind, daß er das Schwert mit der Hand erreichen kann, gibt ein kleiner Vogel, der von den Teufeln neben ihm angebunden ist, ihnen davon Nachricht. Dann kommen die Teufel und schneiden ihm die Nägel."

8. Zukünftige Befreiung: „Aber früher oder später bemächtigt Amiran sich des Schwerts, tötet den Dew und befreit sich selbst; dann

wird in Swanetien und allen andern christlichen Ländern die goldne Zeit anbrechen." (Sbornik Mat. XXXII [1903] 2, S. 141—44; „aufgezeichnet im Dorfe Maglag im Distrikt Kutaïs nach der Erzählung des swanischen Arbeiters Margian"; auch A. Dirr, Kaukasische Märchen 238—41.)

Wir haben hier eine Heldensage von einem in vieler Hinsicht vortrefflichen Bau vor uns. Die Glieder der Handlung sind miteinander verknüpft durch die Warnung vor Wortbruch, und jedes Glied führt vorwärts zu der entscheidenden Begebenheit: Amirans Fesselung an den Elbrus. Die einzigartige Stärke des Helden ist die tragende Vorstellung durch alle Auftritte, von der übernatürlichen Geburt und dem übernatürlichen Paten bis zur endlichen Befreiung; wirkungsvoll sind Szenen wie die, wo der sterbende Recke Stein zu Kies und Eichenholz zu einem Span zerdrückt, aber froh ist, als Amirans Hand in der seinen liegt. Eine noch weit naivere Plastik findet sich in der Szene, wo der Held allein den Fuß des Recken aufheben kann. Ein tragisches Motiv ist eingewebt in seine Heldenkraft: die Ungeduld, die so oft die Unvollkommenheit der starken Helden ist, führt ihn ins Verderben. Aber diese reiche künstlerische Entwicklung zeigt, daß die Dichtung verhältnismäßig spät ist; die Arbeit vieler Generationen muß sich abgelagert haben, ehe dieser zusammengesetzte Bau aufgerichtet war.

Der Gedanke, um den das Ganze sich sammelt, ist die Vorstellung, daß die Unholde den Helden gefesselt haben. Der gleiche Gedanke kommt auch vor in Form einer ganz kurzen und naturgebundnen Sage in der Gegend am Kasbek:

[*Ossetisch.*] „Nach den Überlieferungen der Bergvölker soll der Gipfel des Kasbek, ähnlich wie der Elbrus, der Sitz des voradamitischen Geschlechts der Diws sein, das, in Sünden verfallen, von Gott dorthin verbannt wurde. Durch den Riesen Haschenk auf einem zwölffüßigen Pferde bekämpft, töteten die Diws diesen durch Steinwürfe; nun liegt er im Berge begraben, und wenn er seine Glieder reckt, so finden Lawinenstürze statt."[1]) — Es muß ein Mißverständnis sein, daß der Riese gesteinigt und begraben ist, aber sich gleichwohl rührt; es muß gemeint sein, daß die Unholde die Steine auf ihn gewälzt haben und daß er sich rührt, um frei zu kommen (vgl. in § 32 den deutschen Erdbebenriesen, über den der andre Riese „das Felsenmeer" gewälzt hat).

Eine ausführliche Heldensage der Abchasen (draußen an der Westküste, am Abhang des Kaukasus) ist aufgebaut auf einer

1) Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus (1901) I 848f., ohne Quellenangabe; dort auch viel andrer Volksglaube vom Kasbek.

ähnlichen Gefangennahme durch die Schar der gegen den Helden kämpfenden Geister:

Abchasisch. 1. Übernatürliche Geburt: „In alten Tagen lebte im Lande der Abchasen ein sehr schönes junges Mädchen von vornehmer Herkunft. In früher Kindheit hatte es Gott gelobt, sein ganzes Leben Jungfrau zu bleiben; die Eltern widersetzten sich nicht nur nicht seinem Wunsche, sondern halfen ihm im Gegenteil, so zu leben, wie es das Mädchen erwählt hatte. Aber nach einiger Zeit wurde das schöne Mädchen schwanger. Die Eltern wußten, daß ihre Tochter unschuldig war, und warteten deshalb ruhig die Geburt des Kindes ab.“

2. Tapferkeit: „Es kam ein Knabe zur Welt. Er wuchs nicht nach Tagen, sondern nach Stunden. Im Alter von zehn Jahren sah er aus, als ob er zwanzig wäre, und er wurde schnell der Schönste unter den jungen Leuten. Schon als Kind zeichnete sich Abrskil, so nannte man ihn, durch Tapferkeit und Mut vor den Gleichaltrigen aus; er schonte sich nicht in Gefahren, und wenn die Nachbarvölker das Land der Abchasen angriffen, nahm er furchtbare Rache an denen, die sein Vaterland heimsuchten. Gott schützte ihn, wie er sein Vaterland schützte. In kurzer Zeit breitete sich der Ruf seiner Taten über das ganze Land der Abchasen aus und weiter zu dessen Nachbarn; seine Landsleute liebten ihn, die Feinde fürchteten ihn; jeder Abchase und viele Fremde wünschten unter seinem Schutz zu stehn.“

3. Trotz gegen Gott: „All dies flößte Abrskil einen solchen Stolz ein, daß er begann, sich Gott gleichzustellen, und dadurch den Zorn Gottes auf sich herabrief. — Abrskil vernichtete ohne Schonung rothaarige Leute mit blauen Augen, sowohl unter den Gefangnen wie unter seinen eignen Landsleuten; er berief sich darauf, daß sie mit den Augen Menschen wie Tiere töten könnten. Außerdem vernichtete er die Geschlechter Aschwba und Khatsba. Er zerstörte Weinranken, die wie Ketten über den Weg hingen, wenn sie ihn hinderten, darunter weg zu reiten, ohne das Haupt zu beugen. Fragte man ihn, weshalb er so verfuhr, so sagte er, daß, wenn er weiterreiten wollte, ohne die Ranken zu zerreißen, er gezwungen sei, das Haupt vornüber zu beugen, und das könnte aussehn, als ob er gezwungen würde, Gott Ehrerbietigkeit zu zeigen. Gott verlangte, daß Abrskil aufhören solle mit dieser sinnlosen Vernichtung von Menschen und Pflanzen, und bestimmte, daß er 40 Verbeugungen machen solle, um seine Seele von schwerer Strafe zu befreien. Aber der Held gehorchte Gott nicht und machte keine einzige Verbeugung; er gab als Grund an, daß alle Menschen ihm Ehre erwiesen, also sei er höher als alle Menschen und folglich Gott gleich. Gott schonte Abrskil lange, in der Hoffnung, daß er sich bessern würde; aber Abrskil fuhr in derselben Weise fort. Da wurde Gott zornig und befahl seinen Engeln, ihn zu fangen, damit er die verdiente Strafe erhalten könne.“

4. Von den Geistern gefangen und gefesselt: „Von dem Augenblick an, wo Gott zornig wurde auf Abrskil, wählte dieser letzte sich zwei Stellen, wo er ohne Gefahr sein konnte: eine auf dem Gipfel des Berges Uartsachu und eine zweite an einer unbewohnten Küste des Schwarzen Meers. Jedesmal, wenn die Engel sich am Gipfel des Berges

zeigten, setzte sein Hengst Arasch mit einem einzigen Sprunge hinüber nach der Küste des Schwarzen Meers; hier ruhte Abrskil aus, bis die Engel kamen, und aß etwas Speise, die er sich selbst aus einem wilden Vogel bereitet hatte, während sein Arasch im fetten Grase weidete und Meerwasser trank. Wenn Arasch merkte, daß die Engel sich näherten, sagte er seinem Herrn, daß er schnell aufsitzen müsse, und setzte mit einem Sprunge hinüber zum Gipfel des Berges Uartsachu. Dort ruhte Arasch und sein Herr wiederum, bis die Engel sich zeigten. Lange Zeit setzten die Engel diese vergebliche Jagd auf Abrskil fort. (Im Dorfe Gyp am Ufer des Flusses Æà-pvzv kann man noch die Spuren des Abrskil und seines Pferdes am Felsen sehen, Abrskils Fußspur hat eine Länge von $^3/_4$ Ellen und einige Zoll Tiefe). Als die Engel nicht vermochten, ihren Gegner zu fangen, wandten sie sich an eine listige alte Hexe mit der Bitte um Hilfe. Sie gab den Rat, eine Ochsenhaut auf dem Gipfel des Uartsachu auszuspannen und sie mit einem glatten Stoff zu beschmieren. Als dies geschehn war, teilten die Engel nach dem Rat der Hexe sich in zwei Scharen; die eine verbarg sich in der Nähe der Haut, während die andre sich an der Küste zeigte. Nun kam Arasch von dort her und sprang gerade herunter auf die ausgespannte Haut. Er konnte nicht festen Fuß fassen und stürzte, Abrskil fiel ab und kam böse zu Schaden. Die verborgnen Engel kamen hervor und banden den Helden. — Das Gerücht von Abrskils Gefangennahme kam zum Abchasenlande; die Freude war groß bei den rothaarigen Leuten mit den blauen Augen; unmöglich andrerseits ist es, die Sorge bei seinen Freunden zu beschreiben! Sie suchten mit allen Kräften ihren unersctzlichen Führer zu befreien; aber es glückte nicht, da Gott sofort beschloß, ihn in einer unzugänglichen Höhle unterzubringen. — Die Engel überlegten lange, aber sie konnten eine solche Stelle nicht finden. Schließlich dachten sie an ihre Helferin, die Hexe, und kamen zu ihr mit der Bitte, eine Stelle dazu ausfindig zu machen. Sie zeigte ihnen eine Höhle in der Nähe von Tschilou, am Fuße eines Seitenkamms der Kette der Panawberge. Diese Höhle hatte nach dem Wort der Hexe früher einem Recken als Gefängnis gedient, der darin 300 Jahre lang sich abquälte und trotz aller Anstrengungen dank der Wachsamkeit der alten Frau, welche die Wächterin der Höhle war, nicht entkommen konnte, solange der gnädige Gott ihm nicht vergeben und ihn aus diesem furchtbaren Gefängnis herausnehmen wollte. In diese Höhle führten die Engel Abrskil mit seinem Arasch und übergaben ihn der Alten. Sie befahlen der letztern, ihn in Ketten zu legen und wohl zu bewachen."

5. Die Erneuerung der Fessel: „Von diesem Augenblick an begann der treue Arasch die Fessel zu lecken, damit es möglich würde, sie zu zerreißen, wenn sie dünner geworden wäre. Die Engel brachten Gott froh die Botschaft, daß sie eine Stelle für Abrskil gefunden hätten. Gott befahl, der Alten zu sagen, daß sie unter keinen Umständen jemand zu ihm einlassen oder ihm irgendwelche Nahrung geben dürfe, bevor er zu voller Reue gelangt wäre. Lange peinigte die Alte den Gefangnen, indem sie ihm keine Nahrung gab, aber später bekam sie Mitleid mit ihm und gab heimlich Befehl, daß man ihm Nahrung bringen solle. Das wurde Gott hinterbracht, und er verwandelte die ungehorsame Frau

in einen kleinen Hund. Der kleine Hund konnte nur in dem Augenblick den Mund öffnen und Nahrung einnehmen, wo Arasch durch sein Lecken die Fessel so dünn wie einen Seidenfaden gemacht hatte. Aber sobald der kleine Hund, vom Hunger gepeinigt, den Mund öffnet und frißt, bekommt die Fessel ihre ursprüngliche Dicke wieder, und Abrskil verliert die Hoffnung auf eine baldige Befreiung."

6. Der Besuch in der Höhle; die Frage des Riesen: „Lange wurde Abrskil in dieser Höhle gepeinigt, aber er vergaß sein Vaterland nicht; immer träumte er davon und wünschte sehnlichst, nur einen seiner Landsleute zu sehn, der ihm von den Verhältnissen daheim im Vaterlande, seitdem er davon getrennt worden war, erzählen könnte. Als ein solcher Bote kam zu ihm sein erster Bewunderer Djomlat (nach andern Berichten Sasruqwa Antschabadse). Er nahm einige tüchtige Führer und zwölf mit Wachslichten beladne Esel mit sich und ging in die Höhle hinein; drinnen war es dunkel, aber da sie die Lichte anzündeten, wurde der Weg deutlich, und die Wandrer konnten sich vorwärts bewegen. An einigen Stellen wurde die Höhle so eng, daß sie auf allen Vieren kriechen mußten; an andern Stellen stießen sie auf breite Felder und Gärten mit allerlei Fruchtbäumen. Sie gingen immer weiter — aber ohne eine Spur von Abrskil zu finden. Als ihr Vorrat an Lichten zu Ende war, überlegten sie, wie sie wieder herauskommen sollten. Da hörten sie zu ihrer Freude Abrskils Stimme in weiter Ferne; er erklärte ihnen, es sei vergebens, daß sie versuchten, ihn zu sehn, denn je näher sie kämen, desto weiter führe man ihn fort. Während der Unterredung fragte er, ob [die feindlichen Geschlechter] Aschwba und Khatsba noch im Abchasenlande lebten und ob sich dort rothaarige Leute mit blauen Augen befänden. Djomlat antwortete, daß das Abchasenland in gleicher Lage sei wie damals, als er es verließ, und bitter über das Schicksal seines Schützers weine. Der Held sagte mit bitterm Weinen: Das unglückliche Abchasenland ist zugrunde gegangen. Die Wanderer fragten, wie sie ohne Licht herauskommen sollten. Wendet eure Esel um, sagte Abrskil, und haltet euch fest an den Schwänzen; sie werden euch schon hinausführen. Nach längerem Schweigen sagte man Lebewohl von beiden Seiten, und Djomlat kehrte mit seinen Begleitern heim; Abrskil blieb dagegen zurück voll tiefen Kummers darüber, daß es ihm nicht geglückt war, seine Landsleute zu sehn. Als Djomlat aus der Höhle herausgekommen war, erfuhr er, daß er drei Tage darin zugebracht habe."

7. Örtliche Anknüpfung: „Jetzt erzählen die Abchasen, daß Abrskil noch am Leben ist und erst freikommt, wenn die Auferstehung eintritt; aber seinen Arasch sieht man bereits für tot an. Wie mein Erzähler Chumpria Tuzba, so vertrauten mir auch viele alte Leute an, daß der kleine Fluß, der aus der erwähnten Höhle herauskommt, bis auf den Tag, wo das Kriegsheer des Pascha Omer zum Abchasenlande kam, den Mist von Abrskils Pferde Arasch mit sich führte; also war es damals noch am Leben." (Sbornik Mat. XIII 2, 32ff., aufgezeichnet von W. Garzkija, Lehrer an der Schule von Otschemtschiri. Auch A. Dirr, Kaukasische Märchen S. 242—6.)

Wieder eine ausführliche heldensagenartige Erzählung, aber von anderm Charakter als die vorher mitgeteilte swanische: eine Reihe ziemlich lose verbundner Auftritte, und zum großen Teil beschäftigen sie sich — wie die Einzelsagen nördlich vom Elbrus — mit den Verhältnissen des Recken nach seiner Fesselung. Nur eine einzige vorausgehende Begebenheit tritt mit sagenmäßiger Anschaulichkeit hervor: seine Gefangennahme durch die Geister. Dies ist das beiden Erzählungen gemeinsame Hauptmotiv in der Handlung. Hier sind jedoch die Geister Engel Gottes, welche die himmlische Strafe an dem trotzigen Recken vollziehen sollen; aber allerdings Engel, die in ihrem Wesen sehr weit entfernt sind von der Vorstellung eines allmächtigen Willens Gottes: sie müssen bei einer Hexe die notwendige Belehrung suchen, wie sie den Helden mit List überwinden sollen. In dieser Beziehung könnte die Schar der Engel ebensogut oder besser eine Schar Dews sein. Der Grund dafür, daß sie in dieser abchasischen Heldensage als Engel gelten sollen, ist teils ein Abglanz von der östlicheren, mehr legendarischen Form der Riesensage, teils der Umstand, daß die zahlreichen abchasischen Aufzeichnungen den Helden niemals als Vertilger der Unholde kennen; er kämpft gegen die irdischen Gegner seines Volkes.

Über die nachfolgenden Auftritte, die Verhältnisse des Recken nach der Gefangennahme, werden wir später in Verbindung mit den Einzelsagen sprechen, wo sie recht eigentlich zu Hause sind. Vorläufig genügt es uns, festzustellen, daß zwei Erzählungen vorliegen, beide aufgebaut über dem Motiv, daß die Geister (die Dews) den Helden fangen und fesseln, aber abweichend im Namen des Helden und in allen einzelnen Auftritten, — ein merkwürdiges Zeugnis von Üppigkeit in der Entwicklung der Heldensage bei zwei einander ganz nahe wohnenden Völkern.

Hinsichtlich der Heimat zeigt die Abrskilsage, daß die Verbindung mit dem Elbrus ganz fehlt; eine Höhle und eine Fußspur zeigt sie an Örtlichkeiten geknüpft, die näher nach dem Schwarzen Meere zu liegen. Es drängt sich uns hier eine Beobachtung auf, die wir noch vielfach später machen können, — daß jedesmal, wenn wir uns von den großen Bergen mit ihren erdbebenartigen Äußerungen entfernen, das epische Interesse für die irdischen Taten des Helden wächst; und umgekehrt: wenn man Äußerungen des gefangnen Recken in der Natur findet, beschäftigt sich der Gedanke mit seiner Gegenwart und Zukunft. —

Den Kampf mit den Unholden in seiner einfachsten Form treffen wir dagegen in folgender Ortssage:

Swanisch: „Von früher Jugend an liebte es Amiran besonders, auf die Jagd zu gehen, aber außerdem tötete er alle Dews. Aber einen von ihnen, der in den Bergen von Ratsch[1]) wohnte, konnte er auf keine Weise in seine Gewalt bekommen. Einst kam es so, daß sie sich von Angesicht zu Angesicht trafen. Der Dew konnte den furchtbaren Blick Amirans nicht aushalten und floh. Amiran eilte ihm nach. Der Dew lief in der Richtung auf Kutaïs, danach bog er um nach der Landschaft Chon, aber als er die Ufer des Zcherywş-Zchal (Nebenfluß des Rion auf der rechten Seite) erreichte, holte Amiran ihn ein, und indem er ihn gegen einen Felsen am entgegengesetzten Ufer drückte, tötete er ihn durch einen Stoß mit dem Knie. An dieser Stelle sind auf dem linken Ufer die Spuren von Amirans Fuß noch sichtbar, und auf dem rechten ein Felsen mit einer Vertiefung in der Mitte, die — wie man sagt — gebildet wurde durch den Kniestoß Amirans und ganz befleckt ist mit dem Blute des getöteten Dews." (Sbornik Mat. XXXII 2, 145—47; „aufgezeichnet in Kutaïs nach dem Bericht Djonchotzels, des swanischen Lehrers an der Priesterschule in Kutaïs".) Der Rest der Erzählung gehört zur legendarischen Amiransage; der Schluß: Typus V im nächsten Paragraphen.

In östlicheren Gegenden kommt der von den Unholden eingesperrte Held wohl in einer einfachen Natursage vor (der oben S. 165 mitgeteilten Sage von Haschenk aus der Gegend am Kasbek), aber niemals in der ausführlicheren epischen Darstellung, die sich an den Namen Amiran knüpft. Die Riesenkämpfe sind hier Hauptinhalt; eine übernatürliche Geburt (durch eine übermenschliche Mutter) dient als Ursache für seine Heldenstärke und zum Teil auch als epische Einleitung zu den Riesenkämpfen:

Ossetisch: „Wie Amiran die Riesen tötete." 1. Übernatürliche Geburt: Rostom schießt auf der Jagd einen Hirsch und brät das Fleisch in einer Höhle. Aus dem dunkeln Hintergrund der Höhle kommt eine große Frau mit Hauzähnen; er gibt ihr vom Fleische ab. Sie verlangt, daß er bei ihr bleiben solle; ungern willigte er ein, und wenige Minuten nachher starb er; sterbend bat er sie, ihrem Sohn den Namen Amiran zu geben. 2. Amiran sucht seinen Vater: Amiran ist auf der Jagd, er fragt sich selbst: Gibt es nicht noch andre Menschen? Hatte ich keinen Vater? Er schießt einen Hirsch und geht nach Hause, um die Mutter auszufragen, die ihm endlich den Zusammenhang mitteilt. Er durchzieht viele Länder, um seine Heimat zu finden. 3. Riesenkämpfe: Er kommt zu einer Stadt, wo die Frauen in großen Kesseln Fleisch kochten; jetzt, wo Rostom tot war, mußten sie dies sieben Luftriesen

---

1) Über die Landschaft Ratsch, südöstlich vom Lande der Swanen, s. oben S. 142.

als Zins geben; der einzige Mann, den sie haben, Usabi, ist geringer als ein Weib. Amiran bleibt die Nacht über im Hause, in einer Kammer verborgen und mit Rostoms Schwert bewaffnet, das ihm die Frauen gaben. Sechs der Riesen schlug er beim Schmause nieder, der siebente entkam durch das Dach und flog fort. Der entkommne Riese raubt durch die Luft ihr Vieh und entführt auch den Usabi; Amiran schlachtet einen Stier und bedeckt sich mit seiner Haut; der Riese führt ihn fort zu seiner Wohnung; Amiran verbirgt sich hinter Usabi, der gebunden dasteht, um geschlachtet zu werden; er ringt mit dem Riesen und fällt ihn, er zwingt die Riesenmutter, die Schätze herauszugeben wie auch den Riemen, mit dem die Riesen sich den Weg vom Himmel zur Erde bahnen. So wanderte er hernieder zur Erde mit den Schätzen und dem befreiten Usabi. (Sbornik Mat. VII 2, 20ff.; > Hahn, Aus dem Kaukasus, 1892, S. 109—113,)

Georgisch (aus Gori), Aufzeichnung *A* der Amiranlegende. 1. Übernatürliche Geburt[1]): Rostom jagte auf einem Berge und kam in die Nähe einer Wohnung, die inwendig vergoldet, aber von außen mit Erde überschüttet war. Als er auf einen Hirsch zielte, kam eine schöne Jungfrau und rief ihm zu: Töte den Hirsch nicht, es ist meine Kuh! Er ließ das Tier laufen, ging zu ihr und verheiratete sich mit ihr. Einige Zeit danach zog er fort und sagte zum Abschiede: Du wirst einen Sohn gebären, nenne ihn Amiran. [2. „Jesus Christus erschien und taufte den Knaben", — entlehnt aus der legendarischen Form.] 3. Vaterrache und Kampf mit den Unholden: Amiran zieht aus, seinen Vater zu finden, kommt endlich an das Haus, wo er gewohnt hat; die Vaterbrüder sagen, daß Rostom von Recken getötet sei und daß diese jetzt drinnen sitzen im Hause und mit seinen irdischen Überresten Spott treiben. Amiran tötet sie „geschwind" und beerdigt dann seines Vaters Leiche. 4. Drachenkampf: Amiran wandert, mit den zwei Vaterbrüdern als stummen Dienern, zum Lande Filich. Unterwegs tötet er zwei Drachen in einem Birnbaum, wird aber von dem dritten verschluckt, schneidet sich jedoch aus seinem Leibe heraus. 5. Er hebt den Arm des toten Riesen auf: Er sieht in Filich, wie ein toter Recke auf einer Arba gefahren wird, der Arm hängt herunter und bildet eine ganze Furche in der Erde; die Mutter des Recken, die hinter dem Wagen geht, ruft ihm zu, er solle die Hand aufheben. Amiran hebt sie auf. Du bist schuld an meines Sohnes Tod! ruft sie; wäre ich nicht in dieser Lage, so würde ich dir zeigen, was Reckenkraft ist! — [Der Schluß gehört zur legendarischen Form (Kampf gegen Christus, Erneuerung der Fessel) und hängt nur lose mit dem übrigen zusammen.] (Sbornik Mat. II 2, 158—60; aufgezeichnet in Gori 1881 von A. Djawachow; > „Georgisch A" Krohn 147. Auch A. Dirr, Kaukasische Märchen S. 236—8.)

---

1) Davor steht, daß es drei Brüder gab: Rostom, Badri und Usup [d. i. ein Überlebsel der Form der Heldensage, von der weiter unten gesprochen wird], und daß Rostom ein solcher Kraftmensch war, daß, wenn er sich auf den Kopf schlug und schrie, die Riesen von allen Plätzen in der Gegend kamen und ihm Zins brachten.

Ein stark abweichender Typus ist das Amiran-Märchen: Amiran zieht aus, gewinnt sich eine Braut und fällt Unholde; ein paar Brüder begleiten ihn als seine Helfer. Dieser Typus enthält also gangbare Märchenmotive; er ist nach der Mitteilung eines Herausgebers geradezu von einem andern Helden, Rustjawel, auf Amiran übertragen.

a, imeretisch: 1. Amiran, der Patensohn Jesu Christi, erhält ein Schwert: zieh es nur, wenn du in Not bist! 2. Eine Königstochter jenseits des Meeres gewonnen: Amiran zieht aus, nimmt unterwegs die Riesen Tarijel und Iwlian mit; eine Hexe gibt ihnen Wunderpferde und begleitet sie; das Pferd „Feurig" setzt mit einem Sprunge über das Meer zur Tür des Schlosses; nach mehreren Abenteuern läßt Amiran das Pferd, auf dem neben ihm Tamara sitzt, zurückspringen, wird von ihrem Vater und seinem Heer verfolgt; Gott schafft eine Festung für Amiran; er macht einen Ausfall, kann aber den König nicht fällen, es springen nur Funken aus seiner Stirn; da ruft Tamara zu ihm herunter, daß man einen Elefanten von unten töten solle; indem er den Rat befolgt, tötet er den Vater, der, seine Tochter verfluchend, stirbt; Amiran schenkt der Hexe das Schloß, dankt den Begleitern und kehrt mit seiner Braut heim. (Sbornik Mat. XXXII 2, 148—51.)

b, imeretisch: 1. Amiran und seine zwei Brüder, Badri und Jusup, sind auf der Jagd; ein überwundner Dew verspricht, ihm zu helfen, das schöne Mädchen hinter dem Meere zu gewinnen. Die Mutter des Dews verbrennt den Wald mit ihrem Feueratem, aber Amiran ist unbeschädigt. 2. Drachenkampf: Die Königstochter neben der Quelle soll von einem Meerungeheuer gefressen werden; Amiran schläft ein mit dem Kopf in ihrem Schoße, wird durch ihre Tränen geweckt und schießt dem Ungeheuer einen Pfeil ins Herz; das zweite Mal erwacht er erst, als es so nahe ist, daß es ihn verschluckt. Die Mutter des Ungeheuers rät ihm, es solle sich um den heiligen Elias winden (!), um Kraft zu bekommen, Amiran zu verdauen. Badri schlägt ihm den Schwanz ab, Jusup ruft Amiran zu, er solle sich mit einem Messer herausschneiden. Er soll die Königstochter haben, aber da er sie bereits seine Schwester genannt hat, wählt er an ihrer Statt — auf ihren eignen Rat — ein fliegendes Pferd. 3. Des Meerkönigs Tochter gewonnen: Mit einem Sprung über das Meer und mit ihr fort, der König und das Heer hinter ihm drein; das Schwert verletzt die Stirn des Königs nicht, aber auf den Rat der Tochter schlägt Amiran ihm die Füße ab. 4. Ein Kind erhebt sich aus der Blutlache, bittet für sich, tötet aber im selben Augenblick den Amiran. Die Königstochter tötet ein Mäuschen, das aus Amirans Bart Haar für Haar auszupft, sieht, wie die alte Maus es mit einem Kraut wieder lebendig macht; auf dieselbe Weise erweckt sie dann Amiran zum Leben. (Sbornik Mat. XXXII 2, 152—57.)

c, swanisch. 1. Wunderbare Geburt: Amirans Mutter soll gebären, bittet sterbend, daß man das Kind aus ihrem Leibe schneide, es einen Monat im Bauche eines kleinen Ochsen liegen lasse, es dann in eine Wiege packe und sie an die Quelle Jamans (des Herrschers des Ortes)

stelle. 2. Christus tauft das Kind auf den Namen Amiran. 3. Jugend, Ziehbrüder: Die Frauen holen Wasser an der Quelle, und das Kind zerdrückt ihre Krüge, Jaman nimmt das Kind mit sich heim in seinem Stiefelschaft; als seine Frauen ihm das Fußzeug auszogen, fiel es heraus. Sie bestimmen das Kind zum Diener für die zwei Herrschersöhne Wjisib und Badri, aber anstatt sie zu wiegen, sticht es sie mit seinem Pfriem; gibt sich selbst als Dals und Darjelians Sohn zu erkennen; schließt Brüderschaft mit den andern zwei. 4. Das Auge des Herrschers beim Unholde geholt: Die von den dreien mißhandelten Altersgenossen sagen, sie sollten lieber ihres Vaters Auge holen; ein Unhold hatte diesem auferlegt, jedes Jahr eine Menge Brennholz zu holen, und als er das nicht konnte, mußte er seine Söhne mit seinem rechten Auge loskaufen. Sie versuchen zuerst ihre Kräfte damit, daß sie Mühlsteine zerbrechen, und machen sich dann auf den Weg. 5. Drachenkampf: Drei Ungeheuer stehn ihnen gegenüber; sie töten das rote und das schwarze, aber das graue verschluckt Amiran; es will sich um den Pfosten in seinem Hause winden, aber die Brüder rufen Amiran zu, er solle wachen und es mit seinem Diamantdolch aufschneiden. 6. Ein Mädchen von Unholden befreit: Das Gehöft von neun Dews, auf Stangen die Köpfe von den Freiern der Schwester der Dews; mit Hilfe des Mädchens töten die Brüder sie alle; sie stellt ihnen mit ihrem Haar eine Brücke über den Fluß her, abcr Wjisib zerhaut die Brücke mit dem Säbel, so daß sie nicht folgen kann. Sie verflucht ihn, daß er nicht Ruhe haben soll, bevor er das „Lichtmädchen", Kjaklozais Tochter, heirate. 7. Ein zweites Mädchen von Unholden befreit: Auf einem himmelhohen Berge sitzt ein Dew, der Herrscher des Weltalls, und spinnt Fäden; sie suchen ihn auf, sollen am nächsten Tage gefressen werden; die Schwester des Dews, die auf dem Knochenhaufen festgeschmiedet war, zeigt ihnen seinen Diamantsäbel, Amiran zerhaut ihre Ketten und schlägt die zwölf Häupter des Dews ab; ein Pfosten mit Menschenaugen mitten im Hause, zuoberst Jamans Auge in goldner Schachtel. 8. Das „Lichtmädchen" im Himmel geholt: Das Pferd bittet Amiran, ihm einen kräftigen Schlag zu versetzen; es fliegt mit ihm zum Himmel, er durchschlägt die Ketten, die das Lager des „Lichtmädchens" trugen, es fällt mit ihr zur Erde. Am nächsten Morgen von einem Heer umringt, die zwei Brüder fallen, aber Amiran macht das Heer nieder; das „Lichtmädchen" macht sie wieder lebendig mit dem Wasser, in dem sie sich gewaschen hat. — Scherzender Schluß: der Erzähler war mit bei ihrer Hochzeit. (Sbornik Mat. X 3, 6—11, „aufgezeichnet vom Lehrer an der luchwanschen Landschule D. Margianji aus S. Mulach".)

Als Zugabe teile ich eine georgische Aufzeichnung mit, in der die heroische und die legendarische Amiransage vereinigt sind, aber so, daß die erste am stärksten das Interesse des Erzählers fesselt. Ich teile einigc Stellen wortgetreu mit, teils aus der Prosaerzählung, teils aus den eingestreuten Gedichten:

d, georgisch (Aufzeichnung *E* der Amiranlegende). 1. Wunderbare Geburt: „Amiran war der jüngste Sohn von Sulkalmach und Dare-

djana, seine Brüder hießen Badri und Usip. Amiran wurde geboren, als die Eltern im vorgerückten Alter standen; die Mutter liebte ihn gar sehr, deshalb begann man ihn den Daredjana-Sohn zu nennen.“ 2. Patensohn Christi: „Amirans Pate war Jesus Christus; er gab seinem Patensohn die Schnelligkeit eines rollenden Rades, die Keckheit einer Schneelawine, die Kraft von zwölf Paar Ochsen und Büffeln, den Gang eines Wolfs, endlich: Armut und Schwachheit in der Jugend, aber ein kriegerisches Leben im Mannesalter.“ 3. Jugend: Der Vater stirbt kurz nach seiner Geburt, Dews schädigen das Erbe, und die Mutter stirbt vor Sorge; aber Amiran wuchs, daß die Erde bebte unter seiner Kraft; er ißt jeden Mittag zwei Büffel usw. Sein Bruder Badri glich einem jungen Mädchen, Usip der Härte des Kristalls, aber Amiran glich dunkeln, mit Regendampf gefüllten Wolken, und seine Zähne waren von Gold. 4. Der überwundne Dewi zeigt ihm den Weg: Sie verfolgen einen Hirsch auf dem Berge Algetskaja, finden einen Kristallturm, Amiran tritt die Wand ein, und sie fanden dort den toten Zamzun; eine Schrift versprach seinen Spieß demjenigen, der seinen Tod rächte, und seine Frau und sein Pferd demjenigen, der ihn begrub. Amiran findet den plumpen Dewi und überwindet ihn im Ringen; der Unhold bittet für sein Leben und gelobt, ihn zu der jungen Kamar jenseits des Meeres zu führen. 5. Drachenkampf: Er schlägt die drei Häupter des Dewi ab, drei Schlangen kommen aus dem Blut, und Amiran läßt sie trotz der Warnungen der Brüder laufen. Bald kommen drei große Drachen singend über die Felder gegen sie. Amiran tötet zwei, wird aber von dem dritten verschlungen; der will sich um einen Pfahl winden, um den er sich zu schlingen pflegt, um die verschluckte Beute zu zerdrücken, aber durch Badris Ruf gewarnt, schneidet Amiran den Drachen mit seinem Schwerte auf. Usip spottete darüber, daß er im Bauche des Drachen sein Haar verloren habe, aber Badri geleitete ihn zu einem Manne Igri, der ihm neues Haar verschaffte. Er tötet ein Haus voll Dewis. 6. Er holt die Prinzessin jenseits des Meeres: Er schwimmt hinüber auf seinem weißen Roß; sie war damit beschäftigt, ihr Hausgerät zu waschen; er schlägt einen Becher entzwei, das Hausgerät fliegt hinauf zum Himmel und meldet ihrem Vater von dem Fremden. Amiran mit ihr zu Pferde; Gewittersturm von verfolgenden Feinden; er schlägt sie alle nieder, doch den Vater erst, als seine Tochter ihm den Rat gibt, wie er verwundet werden kann. 7. Wiederbelebung: Er findet die Brüder getötet und durchbohrt sich selbst; Kamar tötet ein Mäuschen an der Leiche; dessen Mutter zaubert es mit einem Kraut wieder lebendig; Kamar ahmt das nach. 8. Das Bein des Riesen aufgehoben: Amiran begegnet einem Trauerzug; auf einem Wagen mit zwölf Paar Ochsen liegt die Leiche Ambris, sein eines Bein schleppt auf der Erde. Die Mutter des Toten fordert Amiran auf, das Bein hinaufzulegen, aber er kann es nicht. Wie konntest du daran denken, dich mit ihm zu vergleichen, als er am Leben war, wenn er doch als Toter über dich gesiegt hat? Amiran versinkt in Kummer, aber Gott gibt ihm Stärke wie drei strömende Flüsse und drei Schneelawinen. 9. Er fordert Christus heraus, wird mit List gebunden: Er fühlt sich so stark, daß er Christus selber herausfordert; Christus antwortet, daß man

nicht gegen seinen Paten kämpfen solle; Amiran dringt darauf. Kannst du diesen aus der Erde herausbringen, ist der Sieg auf deiner Seite, sagt Christus und steckt seinen Stock in die Erde. Zweimal zieht Amiran den Stock heraus und fragt, weshalb Christus Scherz mit ihm treibe; aber das dritte Mal steckte Christus den Stock hinein und befahl, daß er Zweige treibe und die ganze Welt umfange und daß sein Stamm in den Himmel hinaufwachse. Vergebens versucht Amiran, ihn herauszuziehn; „da verfluchte Christus Amiran und band ihn an einen Baum". 10. Amirans Marter: „Über den gebundnen Amiran legte der Herrgott Berge mit Schnee und Eis, nämlich Mkinwari („den weißen Berg", d. i. den Kasbek) und den Gergeti, um ihn für immer von der Möglichkeit auszuschließen, Himmel und Erde, Licht und Freude sehn zu können. Gott setzte als Nahrung für ihn eine Portion Brot und einen Becher Wein täglich fest; ein Rabe bringt ihm das." 11. Die Fessel erneuert: „Bei Amiran ist ein Hund, der von dem Raben ernährt wird; der Hund leckt unaufhörlich die rostige Kette, mit der Amiran gebunden ist, so daß sie dünner wird; er lebt in der Hoffnung, daß sie eines Tages brechen und er seine Freiheit erhalten wird. Aber es ist Amiran nicht bestimmt, seine Hoffnung erfüllt zu sehn; denn am Morgen des Gründonnerstags schlagen alle georgischen Schmiede mit dem Hammer auf den Amboß, und die Kette, die nahe daran ist, zu brechen, bekommt ihre Stärke wieder. Amiran versinkt wieder in seinen Kummer." 12. Das hingelegte Schwert: „Nicht weit von Amiran liegt sein Schwert, das rostig und schimmlig ist; auch das Schwert weint über sich wie sein Herr." 13. Der Berg öffnet sich: „Der Berg Gergeti öffnet einmal im Jahre für Amiran die Tür dem Lichte zu, aber Amiran ist nicht froh; die Strahlen des Lichts erneuern die Schmerzen der Schwermut und des Leidens, die bereits kühl geworden sind." 14. Örtliche Anknüpfung: der Drache. „Auf dem Berge Gergeti ist ein versteinerter Drache, der hinaufkam, um den gefesselten Amiran zu fressen, aber Gott verfluchte ihn auch; er liegt versteinert drinnen in seiner Höhle, ohne von der Sonne verbrannt oder vom Sturm gepeitscht zu werden; kein Regen macht ihn naß und kein Wind kühlt seine Stirn, kein Steinbock noch eine Ziege sieht in die Tiefe hinunter zu ihm; um ihn schwebt nur die Verfluchung, der Tod und die Verlassenheit." 15. Die Befreiung: „Christi letzter Gerichtstag ist die Grenze für Amirans Leiden; da erhält auch er seine Freiheit. Vernehmt eine geheimnisvolle Stimme, die von dem weinenden Felsen herkommt: Freut euch nicht, ihr Dämonen! Einmal noch werdet ihr Amiran sehn, in eine Brünne gekleidet, mit einem Schwert in der Hand, euch zu verfolgen und zu erschlagen mit seiner mächtigen Hand!" (Sb. Mat. XXXII 2, 158—67, aufgezeichnet von M. Djanaschwili; < der Zeitung Iweria 1889 Nr. 239—41. 244—45; [> Krohn 148, Aufzeichnung *E*, kurzer Auszug].)

Es finden sich also drei Haupttypen der südkaukasischen Heldendichtung von Amiran (oder einem Helden mit ähnlichem Namen):

1. Der Held von den Dämonen gefangen und gefesselt. Als Heldensage ausgeführt bei den westlichen Stämmen, den

Swanen und Abchasen; aber als ortsgebundne Natursage im mittlern Kaukasus (Kasbek).

2. Der Held als Überwinder der Unholde. In einer swanischen Einzelsage[1]; episch reich ausgestaltet und verknüpft mit Vaterrache (indem er zum Sohne Rustems, des berühmten Helden der Perser und aller Kaukasusgegenden, gemacht wird) nur bei den östlichsten Georgiern und den benachbarten Osseten.

3. Der Held als Entführer der Tochter des Meerkönigs, bisweilen auch als Drachentöter. Imeretisch, swanisch, ausnahmsweise georgisch (das Amiran-Märchen).

Der erste Heldentypus ist unzweifelhaft ausgegangen von einer einfachen Natursage aus den Bergen über den eingesperrten Recken, der sich bei den Erschütterungen des Berges rührt. Er ist eine selbständige Sage zur Erklärung dieses Naturphänomens: den Erdbebenriesen im Berge kann man sich entweder denken als gefesselt von einem stärkern oder göttlicheren Herrscher über den Berg (unser Typus IV im vorigen Paragraphen) oder als überwältigt oder überlistet von einer ganzen Schar der Unholde des Berges. Zu welcher dieser Erklärungen man gelangt, wird wesentlich abhängen von den mythischen Vorstellungen, die man an den Berg knüpft. Beim Elbrus mit seiner starken Verehrung des Bergkönigs ist ,,Typus IV" an seinem natürlichen Platz; am Kasbek, der mehr als Wohnung der Unholde erscheint, ist ,,Heldentypus 1" die natürliche Erklärung.

Der zweite Heldentypus, Amiran als Riesentöter, paßt, wie uns scheint, schlecht zusammen mit der Vorstellung von ihm als einem im Berge eingesperrten Riesen. Aber die Entstehung des Typus wird natürlich, wenn er den ersten Heldentypus zur Voraussetzung hat. Die Rolle des Recken als ein von der Schar der Unholde Überwundner verlangt — wenn man dichterisches Interesse für ihn fassen soll —, daß er früher große Siege über sie davongetragen hat. Hierzu stimmt das Vorkommen des Typus bei den östlichen Georgiern und deren Nachbarn, den Osseten; die letztern haben sicher diese Heldenwelt den Georgiern entlehnt, aber auf einer ältern, ungemischtern Stufe als wir sie jetzt im Georgischen haben.

---

1) Seine Kämpfe gegen die Feinde des Landes in abchasischer Überlieferung sind eigentlich ein Seitenstück dazu, doch ohne bestimmte Einzelheiten.

Vom dritten Heldentypus gilt dasselbe; er schafft Amiran die persönlichen Großtaten in Riesenkämpfen. Auch örtlich sind die beiden Typen Varianten zueinander, eine östliche und eine westliche. Aber der Inhalt des letzten hat mehr das Gepräge eines Volksmärchens und ist geradezu eine Entlehnung aus einer andern Heldendichtung.

Offenbar stehn wir hier gegenüber einer Sonderentwicklung auf der Südseite des Kaukasus, und ihr Ausgangspunkt ist eine eigne Form der naturgebundnen Riesensagen, — jedoch nicht eine von denen, die sich um den Elbrus gruppieren.

Hierzu werden dann andre Züge gefügt, die Fülle und Zusammenhang in das Leben des Helden bringen. Am ausgebreitetsten ist die übernatürliche Geburt, die im Osten und Westen darauf hinausläuft, daß ein irdischer Mann eine Bergfrau trifft und Vater ihres Kindes wird: so erklärt die Sage seine ungeheure Stärke.

Als eine sehr seltene Variante hierzu tritt der Gedanke auf, daß Amiran der Patensohn des Herrgotts ist und bei der Gelegenheit seine Stärke als Geschenk erhalten habe. Dies ist hingegen ein stehender Zug in der östlichern, legendarischen Form der Sage und muß von dorther durchgesickert sein.

Die abchasische Heldensage hat dagegen eine abweichende Form der übernatürlichen Geburt; das Übermenschliche liegt in der väterlichen Herkunft des Helden: eine Jungfrau ist auf eine oder die andre mystische Weise schwanger geworden. Dies sieht aus wie ein bloßer Wurzelschößling aus derselben Grundidee; aber es ist gut möglich, daß die Verwandtschaft weit näher ist, als es scheint: die auffallende Neigung der Abchasen, sich den Vorstellungen von Unholden zu entziehn, kann die Ursache dieser Abweichung von der Normalform sein.

Ein andres charakterisierendes Heldenmotiv ist dies, daß der Held den Arm (oder das Bein) des toten Recken aufheben soll, damit die Leiche ehrenvoll zum Grabe geführt werden kann. Es kommt in den Heldensagen so vor, daß er die Tat ausführt als eine Probe seiner Kraft (und daß er wohl zugleich seine zarte Rücksichtnahme zeigt, indem er dem Gestorbnen ein anständiges Begräbnis verschafft); in der Amiran-Legende tritt es sozusagen mit verändertem Vorzeichen auf: Amiran kann den Arm (oder das Bein) des Toten nicht aufheben, und das gibt Anlaß zu irgendeiner Verbindung mit dem religiösen Haupt-

gedanken der Legende. In der Heldensage haben wir den Auftritt in zweien der Aufzeichnungen; in der georgischen („*A*") hebt er den Arm auf, und dies gibt Anlaß dazu, daß die Mutter des Recken meint, er müsse der Totschläger sein (da kein andrer stark genug dazu gewesen sei); aber dies letzte Motiv steht in keinem rechten Zusammenhang mit der Handlung. In der großen swanischen Heldensage wird der Auftritt in die Haupthandlung dadurch eingeflochten, daß der Recke (der hier erst im Sterben liegt), nachdem er diese Probe seiner Stärke gesehn hat, den Amiran bittet, seine Söhne aufzuziehn. Hier ist der Zusammenhang mit der Haupthandlung klar genug, aber er ist neu gebildet (der Recke sterbend statt tot, der ganze Auftritt mit hinein verwebt in das Thema vom gebrochnen Eide). Daß das Motiv die Stärke des Helden beweisen soll, ist nun hinlänglich sicher, und dies Thema ist so einfach heroisch, daß es sicher die Grundform der Sage ist; ob es auch eine voll entwickelte Sagenform gegeben hat, in welcher der Held der Töter des gestorbnen Riesen war, ist bei weitem nicht so sicher; ihre Fortsetzung muß dann am ehesten gewesen sein, daß die Mutter des Riesen, die nicht selber die Rache ausführen kann, Amiran verflucht und damit sein späteres Unglück hervorruft. Eine dritte Form ist die, welche wir in Aufzeichnungen der Amiran-Legende treffen: Amiran ist nicht imstande, den Arm oder das Bein des Toten aufzuheben, und die Mutter verspottet ihn wegen seiner Dreistigkeit, sich mit dem lebenden Riesen messen zu wollen. Diese Szene wird in den Legendenaufzeichnungen auf irgendeine Weise mit Amirans Übermut gegen Gott in Verbindung gebracht. —

Endlich enthält die Heldensage bisweilen einen ausführlicheren Bericht über den gefesselten Zustand des Helden, aber diese Auftritte müssen wir zusammen mit den entsprechenden Einzelsagen untersuchen.

Vorläufig genügt es, daß wir charakteristische Züge und zum Teil auch Sonderszenen in der heldensagenmäßigen Behandlung der Reckengestalt aufgewiesen haben. Ihr Hauptgegenstand sind Kämpfe mit Unholden, die jedoch in höchst verschiednen Einzelauftritten wechseln: Ortssagen, heroischer Vaterrache, märchenartiger Wanderung mit Brautgewinnung. Ihre festen Auftritte sind 1. übernatürliche Geburt, 2. Aufheben des Arms des Toten, 3. Gefangennahme des Helden durch Unholde; ihre

eigentliche Heimat sind, mit Rücksicht auf Zahl und Wachstum der Aufzeichnungen, die westlichen Gegenden südlich des Kaukasus, aber sie findet sich auch östlicher (bei Georgiern und Osseten).

Typenmäßig bildet diese Behandlung den großen Gegensatz zu den Gegenden nördlich vom Elbrus: das unmittelbare Gefühl der Zuhörer ist auf der Seite des Recken; er steht niemals — in der ausgestalteten Heldensage — in Verbindung mit Erdbebenphänomenen, und noch weniger besteht irgendeine Furcht vor seinem Loskommen. Wenn die Sagen gleichwohl seiner Befreiung mit einigem Interesse entgegensehn, dürfte das daran liegen, daß dieses Motiv aus den Einzelsagen übernommen ist, die unmittelbare Furcht vor dem Losbrechen des starken Recken ist vertauscht gegen die Bewunderung, die man für das Große fühlt, das man aus der Entfernung sieht. Dem geschwächten Naturempfinden entspricht das steigende poetische Interesse, indem der Held jetzt auch einen festen Namen hat.

Wie wir wissen, läßt er sich doch nicht ableiten aus einer poetischen Umwertung der Vorstellungen, welche die Elbrussagen enthalten. Die Hauptbegebenheit, daß die Geister ihn einsperren, hat ihre einfache Naturform in Ortssagen vom Kasbek. Von dort muß das heroische Motiv südwärts gewandert sein und dann in der Richtung von Westen aus, und unterwegs muß es Nahrung gesogen haben aus heroischen Vorstellungen aller Art und aus einzelnen Sagen von dem gebundnen Kaukasusriesen.

§ 22. *Einzelsagen südlich vom Elbrus.*

Die Abchasen wohnen draußen am Abhang der Kaukasuskette nach dem Schwarzen Meere zu, eine streitbare und recht abgeschloßne Völkerschaft in einem unwegsamen Lande. Sprachlich nehmen sie eine Sonderstellung innerhalb des kaukasischen Stammes ein. Geographisch gehören sie zum Südkaukasus-Lande; aber auf Bergstegen haben sie rege Verbindung mit den Tscherkessen gehabt.

Ihre Überlieferungen von dem gebundnen Recken schließen sich zum Teil denen nördlich vom Elbrus an: es sind Einzelsagen, oft von den gleichen Typen, wie wir sie bereits kennen gelernt haben. Andre schließen sich mehr an die südkaukasische Gruppe: ausführliche Erzählungen vom Charakter der Heldensagen, zum Teil mit Amiran als dem Namen des Recken.

Folgende Aufzeichnung ist typisch für die kurzen Sagen:

„Nach den Sagen der Abchasen ist im Innern des Berges (Elbrus) ein Mann gefangen, der erst dann seine Freiheit erlangt, wenn das ganze jetzige Menschengeschlecht in seiner Sündhaftigkeit zugrunde gegangen sein wird. Ihm wird dann die Pflicht obliegen, die Welt wieder zu bevölkern; wie er das jedoch so ganz allein anfangen wird, verschweigt die Sage. Nähert man sich dem Berge, so hört man im Innern der Klüfte und Höhlen die Ketten des Gefangnen klirren." (Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus, 1901, I 600; ohne Angabe einer Quelle.)

Das ist eine kurze Sage, stark naturgebunden, der Recke ist namenlos, seine Vergangenheit dunkel, erst am Ende der Welt soll er sichtbar werden. All dies wie in den Einzelsagen nördlich vom Elbrus; und die Sage besteht gerade aus dem Grundelement der Kaukasussagen, — „Typus 0" könnte man sie nennen. Nur ein wesentlicher Unterschied ist vorhanden: der Recke wird am Ende der Welt loskommen, „um die Welt wieder zu bevölkern". Das sieht willkürlich aus und wirkt sehr matt, im Vergleich mit den Elbrussagen, daß er das Schwert ergreifen und die Welt zerstören wird, und im Vergleich mit der Heldensage, daß er sich freimachen und die Dämonen vernichten wird. So matt, daß es eine Entstellung sein muß. Die ganze Sagenüberlieferung der Abchasen entbehrt die Furcht davor, daß der Recke losbrechen wird, wie auch das Interesse für seine Kämpfe gegen die Unholde: deshalb nimmt bei ihnen die Sage diese wenig plastische Gestalt an.

Eine ganze Reihe abchasischer Aufzeichnungen entspricht dem, was wir (von den Kabarden her) als Typus III kennen gelernt haben: der Frage des Recken nach dem Zustande des Landes. Die kabardische Aufzeichnung (*a*) ist oben S. 149 mitgeteilt. Wir haben vier abchasische Aufzeichnungen (*b*—*e*), für die sämtlich bezeichnend ist, daß nicht der Wächter des Recken, sondern der besuchende Fremde ihm Antwort gibt auf seine Fragen.

b, abchasisch. „Tausch [der russische Kommissar in Pchiate] hatte auf seiner Reise [ins Abchasenland im Winter 1822/23] erzählen hören, daß ein sehr hoher Berg im Hoch-Kaukasus, vielleicht der Elbrus, einen furchtbaren Abgrund verbirgt, in dem man bisweilen starkes Geräusch von Ketten und von Stöhnen vernimmt. Die Abchasen erzählen, daß ein Mann ihres Stammes berichtete, er sei dort hinuntergestiegen und habe da einen ungeheuren Riesen gefunden, der ihm sagte: ‚Du Erdbewohner, der du gekommen bist mich zu besuchen! was geht da oben vor? Grünt das Gras noch immer? herrscht Friede in den Familien? ist die Frau ihrem

Gatten treu, die Tochter ihrer Mutter gehorsam, der Sohn seinem Vater?' Als der Abchase[1]) das bejahte, sagte er: ,Das ist gut. Ich bin verurteilt, noch lange hier zu bleiben.'" (Taitbout de Marigny, consul of his majesty the king of the Netherlands at Odessa, Three voyages in the Black Sea to the coast of Circassia, London 1837, S. 187.)

Wieder eine Einzelsage von der Art wie die nördlich vom Elbrus; aber das starke Hinschauen auf die Befreiung des Recken ist abgedämpft. Gleichzeitig merken wir Annäherung an die Rolle eines abchasischen Nationalhelden, die uns ganz entfaltet in abchasischen Heldensagen entgegentritt: er hat ein freundliches Interesse für den moralischen Zustand des Volkes.

c, abchasisch. „Der Abchase erzählt die Sage also: Auf dem hohen Berge, auf welchem der ewige Schnee liegt (er meint den Elbrus), befindet sich auf dem obersten Gipfel eine große, runde, sehr schwere Steinplatte. Auf der Mitte dieser Platte sitzt ein uralter Greis. Schneeweißes Haar bedeckt sein Haupt, sein Bart reicht bis an die Füße, sein ganzer Körper ist mit weißen Haaren dicht bewachsen, seine Nägel an Händen und Füßen sind lang und wie die Klauen des Adlers geformt, seine Augen rot und leuchtend wie glühende Kohlen. Um den Hals, um die Mitte des Leibes, an Händen und Füßen trägt er schwere eherne Ketten, welche an die Steinplatte angeschmiedet sind. So sitzt und leidet er seit Jahrtausenden. Er war früher einer der besten Diener des großen Tcha und ward von diesem seines großen Verstandes und seiner Frömmigkeit wegen noch bei Lebzeiten zum vertrauten Umgange zugelassen. Da kamen schlechte Gedanken in seinen Kopf, er wollte ebenso mächtig und noch mächtiger werden als der große Tcha selber, und da er viele seiner Geheimnisse kannte und alles zu wissen glaubte, so suchte er ihn zu stürzen. Ein langer Krieg entspann sich, zuletzt wurde der Tollkühne besiegt und zur Strafe auf dem hohen Berg angeschmiedet. Nur wenige Menschen konnten ihn sehen, denn das Hinaufsteigen zu ihm ist mit tausend Gefahren verbunden; niemand aber konnte ihn zweimal sehen, und solche, die den Versuch machten, sind nie mehr zurückgekommen. Doch gibt es Greise in den Bergen, die ihn gesprochen, aber es ist ihnen verboten, alles zu sagen, was sie gesehen und gehört. Ihr Bericht lautet, daß der Alte sehr fröhlich und munter sei, wenn er einen lebendigen Menschen erblickt; er fragt jeden nach drei Dingen: 1. ob Fremde bereits das Land durchziehen und Städte und Dörfer angelegt sind; 2. ob schon im ganzen Lande die Jugend in Schulen gebildet wird, und 3. ob die wilden Obstbäume viele Früchte tragen. Er erkundigt sich mit vieler Begierde nach diesen drei Sachen und wenn er, wie gewöhnlich, eine verneinende Antwort erhält, ist er außer sich vor Betrübnis." (Th. Lapinski, Neue Mitteilungen über die Völker im Kaukasus, Globus III, 1862, S. 42; auch Henne am Rhyn, Deutsche Volkssage, 1874, S. 250 Nr. 506.)

---

1) Der Text hat hier „der Tscherkesse"; dies Wort wird in ältern Quellen als gemeinsame Bezeichnung für alle nordwestkaukasischen Stämme gebraucht.

Der erste Teil dieser Aufzeichnung muß mit einigem Zweifel aufgenommen werden: er stimmt so genau zu der kabardischen (*a*), daß er literarisch von ihr beeinflußt scheint. Er erweist sich auch durch seine Wildhei als wenig passend zu dem friedlichen Schluß.

Endlich haben wir entsprechende Auftritte als Teile größerer, mehr heldensagenartiger Erzählungen.

d, abchasisch, „bietet das neue Detail, daß Amiran bei der Quelle des Flüßchens Hadsilga von Gott an den Elbrus gefesselt worden" [vgl. Typus IV, oben S. 152]; danach Typus VI: der Drache nagt an seiner Kette, und die Frau im schwarzen Gewand erneuert sie. „Amiran war bei einem Abchasen aus dem Geschlecht der Zizibajew erzogen worden. Die Zizibajew gingen einstmals den Fluß Hadsilga stromaufwärts, um Amiran zu besuchen, doch konnten sie nicht bis zu ihm gelangen; sie konnten nur seine Stimme hören. Die Stimme fragte sie: Wächst bei Euch Farnkraut? Nichts wächst so üppig wie Farnkraut, antworteten die Zizibajew. Das ist ein Unglück, sagt Amiran, — habt Ihr auch rothaarige Menschen? Wir haben welche. Auch das ist ein Unglück; aber habt Ihr auch Weinstöcke, die sich über schmale Pfade hinüberwinden? — Ja. — Auch das ist ein Unglück. Man behauptet, daß das letztere Amiran deswegen unangenehm sei, weil die Menschen, wenn sie unter den Weinstöcken gehen, sich unwillkürlich dadurch vor Gott beugen."[1]) (RR 199 „wie jene [Amiranlegende *F*] von Hrn. Demuria mitgeteilt"; verkürzt DSt. 1904 S. 143.)

Die Mitteilung muß als Auszug aus einer größern, etwas heldensagenartigen Erzählung betrachtet werden. Heldensagenartig ist der Name des Helden, seine Anknüpfung an ein bestimmtes Geschlecht und seine Feindschaft gegen rothaarige Menschen. Die Erzählung erfordert außerdem, daß diese letzten beiden Motive im Vorhergehenden näher ausgeführt waren. Endlich geht das aus der Übereinstimmung mit der Aufzeichnung *e* hervor.

e, abchasisch, Heldensage von Abrskil, mitgeteilt oben S. 166. Abrskil rottet die Geschlechter Aschwba und Khatsba aus, wie auch rothaarige Leute mit blauen Augen (wegen ihres bösen Blicks); trotzt Gott, indem er nicht einmal das Haupt beugt, wenn er unter Weinranken reitet, sondern sie zerstört. Wird gefesselt nach Gottes Gebot. Stellt an die ihn besuchenden Landsleute die Frage, ob die Geschlechter Aschwba und Khatsba noch leben und ob sich dort noch rothaarige Leute mit blauen Augen finden. Das Motiv ist in die Heldensage eingewebt, so daß der Besuch als ein vergeblicher Versuch der Freunde aufgefaßt wird, Abrskil aus der Höhle zu befreien.

1) „Am Schwarzen Meer wachsen die wilden Weinranken wie Lianen und machen die Wälder unwegsam; aber da das Volk die kleinen Beeren braucht, um Wein daraus zu pressen, haut man die Ranken nicht gern ab. — Daß der Riese nicht, wie die andern, unter ihnen durchkriechen wollte, bedeutet wohl nur, daß er, der stolze Mann, überhaupt nicht vor irgendetwas das Haupt beugen wollte." (Mitgeteilt von Frau M. Anholm.)

Wenn man von der Schlußreplik (und bis zu einem gewissen Grade von der Einleitung) in der ersten dieser abchasischen Aufzeichnungen absieht, enthalten sie nichts über die Freilassung des Recken am Ende der Welt. Man könnte glauben, daß sie nichts mit Ragnarök zu tun hätten, sondern nur eine Variante des weit ausgebreiteten Sagenmotivs wären: der Recke (Riese), der den Besucher nach den Verhältnissen in der alten Heimat fragt. Aber es zeigt sich, daß die Anknüpfung an unsern „Typus III" nicht nur auf einer einzelnen Übergangsform beruht, sondern auf einer Übereinstimmung im Hauptpunkt der Sage selbst, den Fragen:

über Schilf und Lämmer (*a*),
über das Gras (*b*),
über wilde Fruchtbäume (*c*),
über die Farrenkräuter (*d*),
ob die Weinranken über die Stege wachsen (*d*, vgl. *e*).

Die ernährende Kraft der wilden Natur ist das Grundelement und kann immer als Generalnenner für fast alle Formen gebraucht werden. Die Weinranken haben wohl eine neue, religiöse Umwertung erfahren; aber sie sticht so sehr gegen die Umgebung ab, daß sich diese Deutung schon dadurch als fremd erweist.

Außerdem erscheint ein Kreis von Fragen über das Gedeihen des Abchasenvolkes: über Frieden und Gehorsam in den Familien (*b*), über Städte, Verkehr und Schulen (*c*), — die von einem ethisch-nationalen Interesse getragen werden; und ein andrer, mehr heroisch-politischer Kreis von Fragen: nach der Ausrottung der rothaarigen Leute und gewisser Geschlechter (*d*, *e*). Die abweichende Art und geringere Ausbreitung der letztern erweist sie als Neubildungen. Im Besuche bei dem Recken handeln die Fragen normal vom Zustande der Natur, und sie weisen damit auf die Fesselung Amirans im Verhältnis zum Weltlauf hin; und dieser Auftritt ist der bei den Abchasen häufigste Sagentypus. Mit andern Worten: ein Ragnarökmotiv für die Gegenden besonders westlich vom Elbrus, das verwischt wird, indem man es mehr und mehr nationalisiert und heroisiert.

Typus IV: Der Raub des Wassers des Lebens. Die eben erwähnte abchasische Aufzeichnung III d besagt, daß Amiran auf dem Elbrus an der Quelle des Flusses Hadsilga gefesselt ist; und es geht aus der folgenden Erzählung über den Besuch hervor, daß der Weg dorthin von der Wohnstätte der Zizibajew den Fluß

aufwärts bis zu seinem Ursprunge führt. Aber warum Amiran auf dieser Stelle gefesselt ist, darüber gibt die Überlieferung keinen Aufschluß; sie ist das „Überlebsel" eines Gedankenganges, dessen rechten Zusammenhang wir anderswo suchen müssen. Der Zusammenhang findet sich in der früher wiedergegebnen kabardischen Aufzeichnung (Typus IV): in einer Schlucht auf dem Gipfel des Elbrus findet sich die Quelle mit dem Wasser des Lebens; der Recke bahnt sich mit Mühe den Weg dahin, aber da läßt Gott ihn dicht neben der Quelle fesseln; ein Geier zerhackt sein Herz und stößt hinunter zur Quelle, jedesmal wenn der Gefangne daraus zu trinken sucht. Wir müssen hiermit den allgemeinen Glauben in der Gegend zusammenhalten, daß alle Quellen und Seen auf dem Elbrus infolge der Nähe der Gottheit seltsame Kräfte in sich haben (S. 154). Wir können die Sage logisch so ergänzen, daß Amiran vordringen will zur heiligen Ursprungsstelle des Flusses, um die göttliche Stärke zu gewinnen, — und dann in seinem vermeßnen Tun gehemmt worden ist. Auch hier wieder ist die abchasische Überlieferung die abgestumpfte Form eines Typus, der reiner nördlich vom Elbrus vorkommt.

Typus I: Das hingelegte Schwert. Gehn wir von den Abchasen ostwärts zu den Swanen, so treffen wir ein andres der Motive aus den kurzen Sagen, aber als Teil einer größern Heldensage (S. 164): Amiran ist von den Dews in einer Schlucht auf dem Gipfel des Elbrus an einen Eisenpfosten gebunden; dicht neben ihn, doch so, daß er es nicht erreichen kann, legten sie sein Schwert. „Gerade ihm gegenüber ist an denselben Pfahl ein zehnhäuptiger Dew gebunden, der sich auch vergebens anstrengt, Amirans Schwert mit der Hand zu erreichen. Aber es ist nur möglich für sie, das Schwert zu erreichen, wenn ihre Nägel lang herauswachsen." Deshalb schneiden die Swanen ihre Nägel nicht an den vier ersten Wochentagen, damit auch Amirans Nägel schneller wachsen. Aber jedesmal wenn Amirans Nägel lang gewachsen sind, kommen die Dews und beschneiden sie, durch den Ruf eines kleinen Vogels gewarnt.

Die Erzählung schließt sich an unsern tscherkessischen „Typus I" vom hingelegten Schwerte an; sie verrät sich als eine weitere Ausführung des Motivs dieses Typus. Mit „Typus II" von der Schwertniederlegung hat sie dagegen keine besondre Verbindung; dieser handelt ja ganz von der Hilfe eines Menschen

zur Erlangung des Schwerts. Dagegen findet sich „Typus II" wieder in einer Reihe Aufzeichnungen weiter östlich im Kaukasus, die sich eng der ossetischen Form des Typus anschließen; aber da sie fast immer als Teil der Legende von Amiran auftreten, müssen sie mit ihr zusammen behandelt werden. Das Merkwürdige bei der swanischen Form ist dagegen 1. daß sie in die heroische Form verwebt ist und 2. daß nur sie zu dem einfachern „Typus I" in Beziehung steht, d. h. ein kunstvollerer Ausläufer dieses Typus ist.

Es kann kaum zweifelhaft sein, daß die sehr zusammengesetzte Handlung in der swanischen Erzählung auf jüngerer Zusammenarbeitung beruht. Wir erfahren nicht, von wem und in welcher Absicht der Dew gleich neben Amiran gefesselt ist. Eine natürliche Logik würde eher verlangen, daß die siegenden Teufel den Dew dem Gefangenen zum Wächter gesetzt hätten, um ihn daran zu hindern, das Schwert zu erlangen; und ein solcher Wächter findet sich ja auch in mehreren (namentlich abchasischen) Überlieferungen. Endlich ist das Motiv, daß die Menschen unterlassen sollen, ihre Nägel zu schneiden, damit auch Amirans Nägel wachsen können, überflüssig, wenn die Teufel doch immer kommen und sie beschneiden. Die nägelschneidenden Teufel und die nichtnägelschneidenden Menschen scheinen zwei Motive zu sein, die jedes für sich aus der Grundvorstellung erwachsen sind, daß Amiran erst dann das Schwert erlangen kann, wenn seine Nägel lang herausgewachsen sind.

Wie es sich auch mit diesen Einzelheiten verhalten mag, jedenfalls paßt das Grundmotiv „das hingelegte Schwert" vortrefflich zur Heldensage von Amiran. Für den Helden sind das Schwert und das Roß untrennbare Besitzstücke oder richtiger Teile seines eignen Wesens. In der abchasischen Heldensage von Abrskil (S. 167) ist der schnelle Arasch mit seinem Herrn in die Höhle eingeschlossen, ohne daß in Wirklichkeit irgendein andrer Grund vorliegt als seine Zusammengehörigkeit mit ihm[1]); hier in der swanischen Sage ist das hingelegte Schwert eine Tantalusqual für den Gefesselten, die ihm von den siegenden Dews zugefügt ist; aber zugleich enthält das Schwertmotiv den in der Volksdichtung so allgemeinen Gedanken, daß nichts ganz unmöglich

1) Die Anwendung, welche die Sage von Arasch macht, daß er an der Fessel seines Herren leckt, um ihn zu befreien, ist dann offenbar von andrer Seite her übertragen; s. weiter unten in diesem Paragraphen.

ist; es gibt einen Ausweg aus jeder Schwierigkeit oder Pein, selbst wenn er praktisch abgeschnitten scheint.

Schwieriger ist es, das Auftreten des Schwertmotivs bei dem riesenartigen Recken nördlich des Gebirgs, unter den Tscherkessen u. a. zu erklären. Der Zusammenhang dürfte am ehesten der sein, daß das Motiv auf der Südseite in einer mehr heroischen Dichtung von dem Recken und seinem Streite gegen die Dews entstanden ist und daß es später auf die mehr riesenartigen Sagen auf der Nordseite eingewirkt hat.

Auf der Südseite des Elbrus treffen wir jedoch nicht nur die Motive, denen wir bereits auf der Nordseite begegnet sind, sondern auch neue. Auf der Nordseite denkt man nur an das Loskommen des Recken in unbestimmter Zukunft, am „Ende der Welt", oder man schaudert in unmittelbarer Angst vor dem starken Vernichter, den man im Erdbeben empfindet. Westlich von dem Berge rückt man sein Kommen in die Ferne: solange die Erde ihren täglichen Ertrag hergibt zum Unterhalt der Menschen, so lange weiß der Riese drinnen, daß seine Zeit noch nicht gekommen ist. Aber im Lande südlich vom Elbrus fragt man: wie können die Mächte, die ihn gebunden haben, ihn hindern, seine Gefangenschaft zu brechen? wird er nicht die Kette zerreißen können? nicht den Pfahl losrütteln? Und die stehende Antwort südlich vom Elbrus ist diese: ein übernatürlicher Wächter verliert ihn nicht aus dem Auge, und in dem Augenblick, wo er sich losreißen will, sorgt der Wächter dafür, daß dies gehindert wird.

Seine einfachste Form hat dieser Gedanke in der eben erwähnten swanischen Heldensage: jedesmal wenn seine Nägel so lang wachsen, daß er das Schwert fast erreichen kann, ruft ein kleiner Vogel die Dews herbei, und sie kommen und schneiden seine Nägel.

Es kommen jedoch zwei entwickeltere Formen dieses Motivs vor: Pfahl oder Säule wird wieder eingerammt (Typus V), und die Kette wird erneut (Typus VI).

Typus V: Die immer wieder eingerammte Säule. Bei den Swanen (gleich unter der Mauer des Kaukasus, nahe dem Elbrus), bei den Mingreliern (ihren südwestlichen Nachbarn) und bei den Imeretern (den Bewohnern der Ebne südlich von den Mingreliern) herrscht die Vorstellung, daß der Recke nicht an den Felsen gebunden ist, sondern an eine Säule oder einen Pfahl aus Eisen, der in die Erde eingerammt ist. Z. B. in der eben erwähnten

swanischen Sage, wo jedoch die Säule — eingerammt in einer Schlucht auf dem Gipfel des Elbrus — zu nichts anderm gut ist, als daß Amiran an die eine Seite, der Dew an die andre gefesselt ist. Aber in den andern swanischen und imeretischen Überlieferungen hat das die Form, daß der Recke in seiner Raserei nach dem Vogel schlägt, daß aber der Schlag den Pfahl trifft, so daß er wieder in die Erde sinkt.

a, swanisch (Mischung von heroischer und legendarischer Form, s. oben S. 170 und § 24 *H*). „Kaum hatte er diese Worte beendet [die Herausforderung Gottes], als der Berg [ein Berggipfel im Kaukasus] sich öffnete und er sich in einem Abgrunde befand, mit einer schweren Kette an einen Eisenpfahl gebunden . . . Amiran rüttelt an dem Pfosten, an den er gebunden ist; aber sobald er so weit gekommen ist, daß der Pfahl nahe daran ist, aus der Erde herauszuspringen, setzt sich ein kleiner Vogel auf dessen oberes Ende und fängt an zu schreien: ‚Amiran kommt los, Amiran kommt los!' Aus Ärger hierüber schwingt Amiran eine Keule gegen den Vogel und schlägt den Pfahl von neuem in die Erde." (Sb. Mat. XXXII 2, 146, „aufgezeichnet in Kutaïs nach dem Bericht Djonchotzels, des swanischen Lehrers an der Priesterschule in Kutaïs".)

b, mingrelisch. „Ameran war ein böser Mann und ein Feind der Vornehmen. Er hatte einen großen Stock, mit dem er von dem einen Berg auf den andern sprang. Weil er ein gottloser und ungläubiger Mann war, hackte ein Grünspecht in seinen Stock, so daß er in die Tiefe fiel und in kleine Stücke zerbrach. Er selbst wurde in die Mündung des Thuartscheli[1]) hinabgestürzt, und auf den Befehl des Höchsten schlossen sich zwei Berge über seinem Haupte zusammen. Am Fuße der Felsen erhoben sich zwei Eisensäulen mit Ketten, womit der Schuldbeladne gebunden wurde. Ein Brot und ein Glas Wein täglich wurde Ameran zugestanden, und kaum hatte er gegessen, als Brot und Wein sich wieder zeigten.

Ameran riß an seiner Kette, und durch seine übernatürliche Stärke zog er allmählich den Pfahl herauf aus der Erde; aber da setzte ein kleiner weißer Vogel, der immer mit dem Schwanze wippt, ein sogenannter Mazakela (Bachstelze), sich auf dessen Spitze. Der Recke, der mit einem Hammer ausgestattet war, wurde rasend, als er den Vogel immer dort sitzen sah, und führte einige furchtbare, aber vergebliche Schläge nach ihm, denn jeder Schlag machte nur seine Fesseln fester, indem er den Pfahl tiefer in die Erde trieb." (Contes mingréliens d'après le texte de M. Tsagarelli, professeur à la Faculté des Langues Orientales à Saint-Pétersbourg, par J. Mourier, 2. éd., Odessa 1883, S. 50; < Tsagarelli, Mingrelskie etyudy, S.-Pétersburg 1880, mingrelischer Text mit russischer Übersetzung, aus den Gegenden, welche die reinste mingrelische Sprache haben und am meisten von fremder Einwirkung entfernt sind[2]).)

c, mingrelisch (Amiranlegende, Aufzeichnung *C*). „Amiran, Jesu Christi Patensohn, schlug einmal seinem Paten vor, mit ihm zu kämpfen. Christus

[1]) Wird in der Anm. als „der Bach Samurzakan" erklärt.

[2]) Vgl. Wardrop, Georgian folktales S. IX. Die Aufzeichnung ist mir mitgeteilt von C. W. v. Sydow.

antwortete Amiran: Zuerst will ich einige Fäden um dich legen, die du in Stücke reißen mußt, und erst danach will ich mich in einen Kampf mit dir einlassen. Amiran ging auf diese Bedingung ein. Christus stieß einen Pfahl hinunter in die Erde, band Fäden daran und warf sie Amiran über. Dieser riß an den Fäden, aber sie gingen nicht entzwei; dagegen verwandelten sie sich in Ketten, und auf diese Weise war Amiran gebunden. Er will sich nun von den Ketten befreien und reißt dauernd an ihnen, wodurch der Pfahl in die Höhe gehoben wird. Wenn ein Jahr vergangen ist und der Pfahl nahe daran, aus der Erde herauszuspringen, kommt ein kleiner Vogel geflogen, eine Meise oder Bachstelze (diese wird bei den Mingreliern für heilig gehalten), und setzt sich auf den Pfahl. Amiran wird zornig, ergreift eine Keule und schwingt sie gegen den Vogel; aber es gelingt der Meise wegzufliegen, und er schlägt mit der Keule auf den Pfahl; der Pfahl geht wieder hinab in die Erde, und Amiran bleibt auch ferner gefesselt." (Sb. Mat. XVIII 3, 378, aufgezeichnet in Kulaschi von Maschurko, Lehrer am Gymnasium in Kutaïs.)

Bei den Imeretern knüpft sich die Vorstellung nicht an den Namen Amiran, sondern an eine mehr heimatliche Riesengestalt:

d, imeretisch. „In dem Gouvernement Kutaïs existiert eine allgemein verbreitete Sage von einem gefangnen Recken Rokapi, der mittels Ketten an einen eisernen Pfosten geschmiedet ist. Der Recke will den Pfosten aus der Erde ziehen. Vom 14. auf den 15. August, in der Hexennacht, setzt Rokapi seine letzte Kraft an und ist schon dem Ziele nahe, da kommt ein kleiner Vogel geflogen und setzt sich auf den Pfosten. Der Gefesselte schlägt mit einem großen Hammer auf den Pfosten, um den Vogel zu töten, doch vergebens; der Vogel entflieht unversehrt, der Pfosten aber sinkt tiefer in die Erde. So vernichtet er eigenhändig die Arbeit eines ganzen Jahres. Hier wird noch hinzugefügt, daß, wenn es Rokapi einmal gelingen sollte, sich zu befreien, das Ende der Welt kommen werde." (RR 197, „aus Imeretien, mitgeteilt von dem Fürsten W. S. Mikeladse in Tiflis".)

e, imeretisch. „Die Herrscherin über die Hexen, Rokapi, wurde von Gott selbst mit Hilfe einer Eisenkette an eine lange Eisenstange gebunden, die in die Erde gesteckt war. Rokapi strengt sich an, um die Eisenstange aus der Erde herauszureißen und zu entkommen; aber sobald sie ganz nah am Ziele ist, erscheint plötzlich die Bachstelze, setzt sich auf die Stange und fängt an, mit dem Schwanze zu wippen, aber Rokapi nimmt einen mächtig großen Hammer und schwingt ihn aus allen Kräften gegen den kleinen Vogel, aber dieser fliegt fort, und der Schlag fällt mit seinem ganzen Gewicht auf die Stange, die von neuem in die Erde hinabgeht bis zur selben Stelle wie vorher. So wird Rokapi gepeinigt Jahr für Jahr, und es gibt keine Befreiung für sie." (Sb. Mat. XVIII 3, 379 < Sb. Mat. IX 2, 179.)

Über diese Rokapi haben wir folgende mingrelische Erklärungen: „Rokapi, alter weiblicher Dämon, Herrscherin über die Hexen; sie wohnt auf dem Berge Tabakhela, wo sie einmal im Jahre den Vorsitz führt beim Feste der bösen Geister". Ein Märchen kennt

mehrere Schwestern Rokapi, von denen jede auf dem sechsten Berge wohnt (d. i. weit voneinander); die Erde bebt, wenn man in ihrer Nähe ist."[1])

Typus VI: Der leckende Hund und die Erneuerung der Kette. In den oben angeführten abchasischen Heldensagen treffen wir ein andres Motiv für den Befreiungsversuch des Helden und dessen dauernde Verhinderung.

Abchasisch a (die oben erwähnte Sage von dem Flusse Hadsilga, S. 152 und 182). „Bei Amiran befindet sich ein Drache, der an den Ketten nagt. Sowie es ihm gelingt, die Kette fast ganz zu zernagen, so berührt dieselbe eine Frau im schwarzen Gewand mit einem Stock, wodurch die Kette wieder fest wird." (RR 199.)

Abchasisch b (oben S. 167 f.). Abrskil ist von den Geistern („Engeln") gefangen und nach dem Rat der Hexe in eine Höhle bei Tschilou eingesperrt; sein treues Roß Arasch ist bei ihm. Das Roß leckte an der Kette, um sie dünner zu machen. Die alte Frau bewachte ihn, sie durfte ihm nicht Speise geben. Aber als sie es gleichwohl tat, verwandelte Gott sie in einen Hund. Der Hund konnte nur in dem Augenblick Nahrung zu sich nehmen, wo die Kette nahezu durchgeleckt war; aber wenn er hinlief, um zu essen, wurde die Kette in demselben Augenblick so dick wie zuvor.

Der erste dieser Berichte ist klar, soweit man das von einem magischen Eingreifen einer göttlichen Macht sagen kann. Der letzte ist verwirrt; augenscheinlich hat die Erzählung darunter gelitten, daß so viele Figuren angebracht werden sollten: das treue Roß, die wachende Frau und der Hund. —

Außerdem begegnet ein entsprechender Glaube bei Volksstämmen, die weiter vom Elbrus weg wohnen, den Georgiern und Armeniern. Bei den Georgiern begegnet er teils als Schluß der Amiranlegende (worüber Näheres in § 24), teils als selbständiger Volksglaube von Amiran, im Armenischen als Sage oder Volksglaube von einem verstorbenen König Ardawazt, der im Berge Ararat verschwunden ist. Überall bei diesen Völkern leckt ein Hund (im Armenischen: zwei Hunde) an den Fesseln seines Herrn, um ihn zu befreien. Und überall bringt der Schlag menschlicher Schmiede die Erneuerung der Kette hervor. Nur eine einzige Aufzeichnung der Amiranlegende bildet in dem letzterwähnten Punkt den Übergang zu den Elbrussagen:

Georgisch G: „Sein treuer Hund ist bei ihm geblieben, der immer an den Ketten leckt . . . . Aber Gottes Auge schließt sich nie: jedes Jahr am

---

1) Tsagarelli, Contes mingréliens S. 25; vgl. 34: der Mann sieht seine Frau unter den Hexen bei Rokapi auf Tabakhela.

Gründonnerstag kommt ein Schmied aus der Erde herauf, schmiedet die Ketten des Gefangnen zusammen und befestigt sie stärker an dem Felsen."[1])

Die zweite Form, in der die Schläge der irdischen Schmiede auf den Amboß am Gründonnerstagmorgen die Erneuerung der Kette hervorrufen, findet sich in den andern Aufzeichnungen der Amiranlegende (*A*, *B*, *D*, *E*, *F* wie *II e*) und in Sondermitteilungen über den georgischen Schmiedebrauch:

a (Anm. zu *A* aus Gori): „Einige von den georgischen Schmieden sehn es auch jetzt noch für ihre heilige Pflicht an, jedes Jahr am Donnerstag in der letzten Woche der großen Fastenzeit mit dem Hammer einige Schläge auf den Amboß zu tun." (Sb. Mat. II 2, 160.)

b: „Ohne Zweifel hängt diese [armenische] Sitte mit der georgischen Legende von dem Recken Amiran, dem Prometheus der Alten, zusammen, der in einer Höhle des Elbrus gefesselt liegt, dessen Ketten aber längst von seinem treuen Hunde, der ohne Unterlaß daran nagt, durchbrochen wären, wenn jene drei geheimnisvollen Hammerschläge ihnen nicht alljährlich die frühere Dicke wiedergäben. Nur pflegen die georgischen Schmiede diese Arbeit am Gründonnerstagmorgen zu verrichten." (Das Neujahrsfest im Gouvernement Stawropol in Erman, Archiv für wissenschaftliche Kunde von Rußland XV, 1856, S. 146.) [Magazin des Auslandes 1855 Nr. 67 > Mannhardt, Germanische Mythen 88, scheint gleichen Inhalt zu haben.]

c (Die Georgier): „Auch sie nennen den Gefangnen auf dem Elbrus Amiran. Er ist seit undenklichen Zeiten an den Berg Jalbusa (Elbrus) gefesselt. Die eiserne Kette, mit der er angeschmiedet ist, kann in keinerlei Weise gesprengt werden. Mit Amiran befindet sich ein Hund in der Höhle, welcher unaufhörlich die Fesseln seines Herrn beleckt. Er hätte sie schon längst auf diese Weise gelöst, wenn die georgischen Schmiede nicht alljährlich am Gründonnerstag drei Schläge auf den Amboß täten. Durch diese Schläge gewinnt die Kette ihre frühere Festigkeit wieder, und Amiran kann sich von seinen Fesseln nur am Tage der Wiederkunft Christi befreien." (RR 197.)

d (georgisch): „Auf dem Berge Jalbuž (Elbrus) wird ein gefesselter Gefangner gepeinigt, der Recke Amiran. Ein treuer Hund leckt unauf-

---

1) Dulaurier in Revue des deux mondes 1852, 254, „noch in Georgien erzählt", vermutlich nach Emins Schrift über die armenischen Heldenlieder. Vgl. RR 197: „In einer andern Variation derselben Sage [der georgischen von dem leckenden Hund und den Schmieden], von H. Emin mitgeteilt, wird von Amiran erzählt, daß am Karfreitag [!] aus dem Schoß der Erde ein Schmied emporsteige, der auf die schon dünn gewordene Kette heftig schlage, wodurch sie ihre frühere Festigkeit wieder gewinne. Darauf verschwindet der Schmied, um im nächsten Jahr wiederzukommen." — Dieser letzte Text stammt also aus privater Mitteilung von Emin. Sollte „Karfreitag" in diesem Text, der sich sonst so genau an *G* anschließt, auf einem Mißverständnis bei mündlicher Mitteilung beruhen?

hörlich die Kette seines Herrn, und der würde sie längst zerrissen haben, wenn nicht die georgischen Schmiede jeden Gründonnerstagmorgen dreimal auf den Amboß schlügen. Auf Grund dieser Schläge bekommt die Kette ihre frühere Stärke wieder, und Amiran ist verurteilt, erst am Tage vor der zweiten Wiederkunft befreit zu werden.“ (Sb. Mat. XVIII 3, 381 < P. Nadeždin, Natur und Volk auf und um den Kaukasus.) — Entspricht auffällig genau der Aufzeichnung *c*.

Die vielen Aufzeichnungen zeigen, wie gleichartig Brauch und Glaube auf dem ganzen georgischen Gebiet sind. Den Hund denkt man sich überall an der Kette leckend (nur in *b* nagend). Überall die Schläge der Schmiede am Gründonnerstag; in den Aufzeichnungen der Legende nur allgemein angedeutet, in denen des Volksglaubens ausdrücklich bezeichnet als drei Hammerschläge auf den Amboß am Gründonnerstagmorgen; in einer einzigen jedoch ausführlicher: der Schmied geht am Gründonnerstag in der Morgendämmerung hinab zur Schmiede und schlägt mit nüchternem Magen drei Schläge auf den Amboß (*B*). Etwas abweichend in *IIe*: „Ohne mit jemand zu reden, geht der Schmied früh am Morgen [am Gründonnerstag] hinunter in die Schmiede und stellt mit einigen wenigen Schlägen ein Kreuz her, das nach dem, was die Leute reden, gegen Hagelschlag wirksam sein soll.“ — Daß Amiran einst loskommen soll, nämlich am Tag des Gerichts, wird recht selten erwähnt (*E*, *c*, *d*); dagegen wohl sein Haß gegen Schmiede (und — als Folge des „hingelegten Schwerts“ — gegen Frauen).

Dieser Typus VI, die Erneuerung der Kette, führt eine Gestalt vor, zu der wir bisher kein Seitenstück gehabt haben: Amirans Hund, der an der Kette leckt, um dadurch das Ende der Welt herbeizuführen. Wir werden später sehn, daß er einem vom Kaukasusriesen verschiedenen Typus des Weltvernichters angehört, „dem gebundnen Raubtier“. Daß er in dieser Verbindung unursprünglich ist, ist klar genug; er lenkt die Aufmerksamkeit ab von der Kraft und Wucht, die in der Gestalt des eingesperrten Recken selber liegt.

Stellen wir das Resultat zusammen, so haben wir von den Bergvölkern eine Reihe Überlieferungen über den gefesselten Recken: sie sind fast immer kurz, bilden eine einzelne geschloßne Handlung, oder noch weniger: eine Situation. Ein jeder der Stämme, die wir kennen, tritt mit der seinen hervor: es ist, als ob das Gebirge nur einen allgemeinen Eindruck, ein Motiv ausstrahlte und jedes Volk dies in anschaulichen Zügen ausformte. Die eigentümliche Neigung, sich zu zersplittern, eine Sonderentwicklung festzuhalten, welche die kaukasischen Sprachen in so grellen Zügen zeigen, gibt fast ebenso stark ihrem Ragnarökglauben das Gepräge. Deshalb können wir die einzelnen Sagentypen nach Volksstämmen benennen und nicht selten das Wachstum des Motivs von der Situation zur Sage bei zwei benachbarten Völkern verfolgen:

„Das hingelegte Schwert“ (Typus I und unvollständiger Typus II): tscherkessisch (und ein Seitentypus von I: swanisch). — Der vollständige Typus II weiter nach Osten ausgebreitet: ossetisch-georgisch.

„Die Frage des Recken“ (Typus III): abchasisch und kabardisch.

„Der Besuch bei dem Recken“: verwendet in Typus II (tscherkessisch usw.) und in „Frage des Recken“ (Typus III, abchasisch).

„Der hackende Geier“ (Typus IV A): kabardisch (und westlich-ossetisch).

„An der Quelle gefesselt“ (Typus IV B): kabardisch (und abchasisch).

„Die eingerammte Säule“, mit der wachenden Bachstelze, einfach: swanisch.

„Die eingerammte Säule“, mit der wachenden Bachstelze, immer wieder tiefer hineingetrieben (Typus V): swanisch-mingrelisch-imeretisch.

„Der leckende Hund“, mit Erneuerung der Kette (Typus VI): A übernatürlicher Erneuerer, abchasisch (und einmal georgisch), B Schlag der Schmiede, georgisch.

Die eine Eigentümlichkeit, die sich hier zeigt, ist die örtliche Ausbreitung der Motive: der kleine Raum, auf dem die meisten von ihnen sich bewegen. Die andre Eigentümlichkeit ist — wie schon früher berührt wurde —, daß es kein dem ganzen Kaukasuslande gemeinsames Bild des Recken gibt (außer daß er in oder am Berge gefesselt ist); er tritt bald mit einem Geier, bald mit einem Hunde, bald mit einer Bachstelze auf, bald nach dem Schwert sich reckend und bald nach der Quelle, bald mit einem Wächter, bald nur mit einem zufälligen Besucher; aber nur im Ausnahmefall hat er mehr als ein einzelnes aller dieser Dinge. Diese Unbestimmtheit in der sinnlichen Erscheinung beruht augenscheinlich darauf, daß er jedesmal nur so viel Attribute hat, daß eine epische Situation daraus geschaffen werden kann. Aber keine dieser örtlich entstandnen epischen Vorstellungen ist stark genug gewesen, um die andern zurückzudrängen und ein allgemein angenommenes Bild zu schaffen. Es würde auch undenkbar sein, alle die vielen ungleichen Typen als abgeleitet aus einem einzelnen zu erklären; nur als selbständige Ausdrücke für die Grundvorstellung, die der Erdbebenriese hervorruft, ist ihre Entstehung erklärlich.

Die epischen Motive bewegen sich in zwei Richtungen, sie sind zurückschauend und vorwärtsschauend; keine Überlieferung verweilt allein bei seiner Peinigung. Entweder fragt sie: weshalb wird er so gepeinigt? oder: wann kann er sich frei machen? Aber von diesen Motiven ist das letzte das ungleich stärkere; das andre ist nur auf den Typus IV eingeschränkt. In Gegenden in der Nähe des Gebirgs zieht die Angst vor dem kommenden Vernichter (oder die Hoffnung, sich noch von ihm zu befreien) die Aufmerksamkeit ganz auf sich.

Kurz gesagt: die Einzelsagen sind eine Reihe Natursagen, die alle herausgewachsen sind aus der allgemeinen Vorstellung vom Erdbebenriesen. Nördlich vom Kaukasus, in der Nähe der Berge also, sind sie alleinherrschend. Südlich vom Kaukasus beginnen sie in größere epische Gebilde sich einzufügen, haben aber doch oft ihre alte Selbständigkeit; und die Bestimmtheit, mit der die geographischen Gebiete der Typen sich geltend machen, trotz des Strebens der größern Sagenbildungen (des voll entwickelten Typus II, wie der Heldensage und Legende) nach Ausgleichung, beweist, wie wurzelfest sie sind.

Wenn die Einzelsagen (und Einzelsagentypen) südlich vom Elbrus uns nicht eine wesentlich andre Auffassung gelehrt haben als diejenige, die sich bereits klarer aus den nördlichen Sagen ergab, haben sie doch dazu gedient, die Grundlage zu verbreitern, und ein reiches Material geliefert für den Übergang von Natursagen in größere epische Gebilde. Daß die einzelnen Züge dieser südelbrusschen Sagen auch von Wichtigkeit sind, wenn wir das weitere Wachstum des Riesenmotivs an andern Orten verfolgen, werden wir bald sehen können.

§ 23. *Armenische Heldensagen, Ardawazt und Mcher.*

Bei den südlichen Nachbarn der Kaukasusvölker, den Armeniern, begegnen wieder die Sagen von dem gebundnen Recken in einer abweichenden Form: an einen einheimischen Berg Ararat geknüpft und an eine historische Gestalt Ardawazt. Eine der Quellen geht auf eine weit frühere Zeit zurück als unsre andern Aufzeichnungen. Der Zusammenhang mit den Kaukasusländern verrät sich am deutlichsten durch die leckenden Hunde und die Schläge der Schmiede, die die Kette erneuern. Ich gebe daher zunächst Rechenschaft über die Aufzeichnungen dieses Volksglaubens:

a: Moses von Khornis Geschichte Armeniens, Buch II, K. 61: „Alte Frauen erzählen von Ardawazt, daß er in eine Höhle eingesperrt ist, mit Eisenketten gefesselt; zwei Hunde nagen unaufhörlich an Ardawazts Ketten, und er müht sich ab, auszubrechen und der Welt ein Ende zu machen, aber durch die dröhnenden Schläge der Schmiede werden die Ketten wieder stark. Deshalb folgen viele Schmiede noch in unsern Tagen der Vorschrift der Sage und schlagen drei- oder viermal auf den Amboß, am ersten Tag in der Woche, um — wie sie sagen — die Ketten des Ardawazt zu verstärken."[1]) (Den übrigen Teil des Berichts — aus der Geschichte und Heldenliedern — teile ich unten mit.)

b: Eine andre Form wird von Emin in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Moses von Khorni mitgeteilt (RR 200): „Es lebte einst ein armenischer Fürst namens Artawasd. Er hatte einen geisteskranken Sohn Schidar. Artawasd übergab sterbend seinen Thron nicht Schidar, da dieser eben geisteskrank war. Infolgedessen brachen Unruhen im ganzen Lande aus, und dasselbe wurde verwüstet. Einst bestieg Schidar ein Roß und ließ in das Horn blasen, um kund zu tun, daß er die Herrschaft antreten werde, begab sich aber selbst mit einer auserlesnen Reiterschar auf die Jagd. Doch kaum gelangt er bis zur Brücke, als ein böser Geist ihn ergreift; er fällt ins Wasser und verschwindet. Und die Reiter verbreiten das Gerücht, daß die Götter Schidar ergriffen und ihn, nachdem sie ihn gefesselt, in den finstern Berg Masis eingekerkert hätten. Zwei Hunde, ein weißer und ein schwarzer, lecken unaufhörlich an den Fesseln Schidars. Zu Ende des Jahres werden die Ketten so dünn wie ein Haar. Wenn sie reißen und Schidar sich befreit, so vernichtet er unsre ganze Erde. Um das zu verhüten, haben die Priester angesagt, daß gegen Ende des Jahres, am ersten Tage des Monats Nawassarda, alle Schmiede, mit welcher Arbeit sie auch beschäftigt sein mögen, drei Amboßschläge tun, damit die Fesseln Schidars, welche die Dünne eines Haares erreicht, wieder dick und stark würden, sonst befreit sich Schidar und vernichtet unsre Erde."

c: In einer Abhandlung über „das Neujahrsfest im Gouvernement Stawropol" [dem Lande gleich nördlich vom Kaukasus], die in dem russischen Lokalblatt gestanden hat und später in Erman, Archiv für wissenschaftliche Kunde Rußlands XV (1856) S. 144—146 übersetzt ist, heißt es, daß ein Teil der dort wohnhaften Armenier die Jahreseinteilung der Russen und ihre Formen für das Neujahrsfest angenommen habe, aber „in den Flecken Sw. Krest und Edessa haben sie mehr Eigentümliches beibehalten". „In früherer Zeit begann bei den Armeniern das neue Jahr im Nawassart oder Augustmonat"; da besprengen sie sich mit Wasser, lassen Tauben und Insekten fliegen und beschenken einander mit Eiern (das letzte zum Teil auf Ostern übertragen). „Bei den Armeniern von Edessa und Sw. Krest soll es hergebracht sein, daß die Schmiede in der Neujahrsnacht dreimal mit einem Hammer auf den Amboß schlagen."

---

1) Moïse de Khorène, Histoire d'Arménie, par Le Vailland de Florival, Paris, I 293. In kürzerer Fassung wiedergegeben RR 199 (< Emins Übersetzung) und Zs. d. Vereins für Volkskunde XII (1902) 401.

d: „Bei den persischen Armeniern existiert bis jetzt folgender Brauch: am Sonnabendabend, bevor der Schmied seine Schmiede schließt, schlägt er aus voller Kraft dreimal auf den Amboß." (RR 200, < Emins Anmerkungen zu seiner Übersetzung des Moses von Khorni[1]).

Die Überlieferungen von dem Brauch der Schmiede verteilen sich also auf einen Zeitraum vom 5. Jahrh. n. Chr. bis zur Gegenwart; im Inhalt zeigen sie ein Schwanken zwischen einem jährlichen Schlagen auf den Amboß (am persischen Neujahrstag, *b*, *c*) und einem wöchentlichen, entweder am Abend des letzten Wochentags (*d*) oder am Morgen des ersten (*a*). All dies beweist, wie eingewurzelt dieser Brauch und der entsprechende Glaube ist. In den neueren Überlieferungen kennt man jedoch nur den Brauch, nicht seine Verbindung mit irgendeiner bestimmten mythischen Gestalt. Nur in den ältern Quellen finden wir einen mythischen Bericht als seine Voraussetzung.

Die Erzählung bei Moses von Khorni lautet vollständig folgendermaßen:

„Nach Ardasches herrscht sein Sohn Ardawazt. Dieser Fürst vertreibt alle seine Brüder aus [der Provinz] Ararat und verbannt sie nach den Distrikten Aghiowid und Arperan, um sie daran zu hindern, in Ararat auf den königlichen Gütern zu wohnen. Nur Diran behält er bei sich als Mitherrscher und Thronerben, denn Ardawazt hatte keinen Sohn. Als er einige Tage regiert hatte, wurde er, als er in der Stadt Ardaschad über die Brücke ritt, um auf die Jagd nach wilden Schweinen und Eseln an den Quellen des Kine zu ziehen, durch einen plötzlichen Anfall von Wahnsinn verwirrt, irrte hin und her mit seinem Rosse und fiel in einen tiefen Abgrund, in dem er vollständig verschwand.

Folgende Sagen werden in den Liedern aus Coghten über Ardawazt verkündet: Beim Tode des Ardasches, berichtet die Sage, wurde nach heidnischer Sitte viel Blut vergossen. Ardawazt, der dies mit Kummer sah, sagte zu seinem Vater: ‚Da du tot bist und das ganze Land mit dir nimmst, was soll ich da tun? wie soll ich über die Reste herrschen?' Dafür verfluchte Ardasches den Ardawazt und sagte zu ihm: ‚Wenn du ausreitest, auf dem edlen Gebirge Massis [d. i. Ararat] zu jagen, da sollen seine tapfern Bewohner dich fangen und dich nach dem edlen Gebirge

---

1) Vgl. „La même coutume [wie bei Moses von Khorni] subsiste encore à Djougha. Emin, Dissert. sur les chants populaires de l'Arménie p. 41 (en arménien)" (Revue des trad. pop. XI 134).

Massis hinführen; dort wirst du bleiben und nie wieder das Licht des Tages erblicken.'

Alte Frauen erzählen von Ardawazt, daß er in eine Höhle eingesperrt ist, mit Eisenketten gefesselt; zwei Hunde nagen unaufhörlich an Ardawazts Ketten, und er müht sich ab, auszubrechen und der Welt ein Ende zu machen, aber durch die dröhnenden Schläge der Schmiede werden die Ketten wieder stark. Deshalb folgen viele Schmiede noch in unsern Tagen der Vorschrift der Sage und schlagen drei- oder viermal auf den Amboß, am ersten Tag in der Woche, um, wie sie sagen, die Ketten des Ardawazt zu verstärken. Aber die Wahrheit ist, was wir oben erzählt haben.

Man sagt ferner, daß bei Ardawazts Geburt ein Unglück geschehn sei. Die Frauen aus des Astyages Geschlecht sollen Ardawazt ein böses Schicksal angewünscht haben; deshalb verfolgte Ardasches sie auf tausend Arten. Folgendes wird in den Sagengedichten erzählt: Drachensprößlinge entführten den neugebornen Ardawazt und legten einen Dämon an seine Stelle. Aber diese Nachricht scheint mir dadurch bekräftigt, daß Ardawazt von seiner Geburt bis an seinen Tod mit Wahnsinn behaftet war. Sein Bruder Diran erbte die Krone."

Moses von Khorni ist der älteste Geschichtsschreiber Armeniens. Seine Geschichte („Genealogie des edlen Armeniens") reicht bis 441, er soll selbst ca. 487 gestorben sein. Als Bahnbrecher einer neuen literarischen Bildung, die auf die griechische und christliche Kultur sich stützte, verfaßte er seine große historische Arbeit auf der Grundlage teils fremder Schriften, teils heimischer Gedichte und Sagen, die er oft wörtlich anführt. Besonders die historischen Gedichte aus Coghten, der östlichsten, am spätesten zum Christentum bekehrten armenischen Landschaft, führt er öfter als seine Quellen an. In neuerer Zeit sind Zweifel über die Echtheit seiner Schrift erhoben; man hat sie ins 8. Jahrh. verlegt und gemeint, der Verfasser habe seine Zitate aus Heldenliedern selbst verfertigt[1]). Aber soweit ich sehn kann, ist diese Meinung nicht durchgedrungen. Für die Untersuchung seiner Volksüberlieferungen hat diese Frage auch geringere Bedeutung: hier können wir mit Hilfe vieler andern Quellen beweisen, daß seine Mitteilungen wirklich im Volksmunde erklungen sind; aber für

---

1) Revue des traditions populaires XI 223, mit Literaturhinweisen.

die historische Grundlage der Sagen ist der Charakter seines Werkes natürlich von Bedeutung.

Einige Aufschlüsse über den historischen Zusammenhang werden notwendig sein für das volle Verständnis des eben mitgeteilten Berichts. Ardasches herrschte — nach unserm Chronisten — 41 Jahre über die Armenier; er war gleichzeitig mit Trajan und Hadrian und ein treuer Vasall der Römer. Er ordnete die Verhältnisse seines Landes und förderte seine Erwerbsquellen. Sein Begräbnis ging mit außergewöhnlicher Pracht vor sich: viele seiner Lieblingsfrauen und Sklaven opferten freiwillig ihr Leben; seine Bahre war aus Gold, Thron und Lager aus feiner Leinwand, sein Mantel goldgewebt, die Krone war auf sein Haupt gesetzt, das Schwert vor ihn gelegt; am Trauerfeste nahm eine ungeheure Schar Königssprößlinge, Häuptlinge, Krieger, junge Mädchen in Trauerkleidern, weinende Frauen aus dem ganzen Volke teil; rund um sein Grab fanden die freiwilligen Entleibungen statt. Darauf wird in dem oben erwähnten Gedicht angespielt, in dem Ardawazt vor seinem Vater (d. i. seines Vaters Geist) sich beklagt, daß er das ganze Land verödet habe, und zur Strafe dafür von den Geistern des Berges in den Berg entrückt wird.

Die von Moses zitierten Lieder müssen ausführlich und stark lobrednerisch gewesen sein; oft scheint ihre Entstehung den historischen Begebenheiten nahegelegen zu haben[1]). Das erwähnte coghtensche Gedicht hat in dieser Hinsicht den gleichen Charakter: das kostbare Begräbnis des Ardasches hat sicher die nächste Nachwelt mehr interessiert als fernere Zeiten.

Was Moses als historische Begebenheiten erzählt, scheint recht zuverlässige Geschichte zu sein. Als Gewährsmann für die ausführliche Schilderung von Ardasches' Tod und Begräbnis führt er einen griechischen Schriftsteller, Ariston von Pella, an; und er macht im ganzen den Eindruck, wohlunterrichtet zu sein.

Über Ardawazt hören wir, außer der Schilderung seiner kurzen Regierungszeit, daß er in der letzten Zeit seines Vaters durch Kämpfe die Häuptlinge aus dem Wege räumte, auf die sein Vater sich gestützt hatte. Im Einklang hiermit gibt er seinen Brüdern

1) Vgl. Lalayantz, Les anciens chants historiques et les traditions populaires de l'Arménie, Revue des traditions populaires XI, 1896, S. 1—4 (Allgem.), 129—38. 337—51 (S. 1—2 Literaturhinweise; S. 132—38 Ardawazt); Éd. Dulaurier, Les chants populaires de l'Arménie, Revue des deux mondes 1852, avril, 224—49.

Besitz in den Landschaften südlich vom Araratberge, hält sie aber von der Hauptstadt fern[1]).

Über seinen Tod haben wir bei Moses von Khorni drei verschiedene Berichte, die ebensoviele Stufen in der Entwicklung der Sage darzustellen scheinen:

1. Die eigene Darstellung des Chronisten, die wir Grund haben, als historisch richtig anzusehn: Ardawazt wird vom Wahnsinn ergriffen, als er aus seiner Hauptstadt ausreitet, um auf dem Ararat zu jagen, er stürzt dann mit seinem Rosse von der Brücke in die Tiefe und wird nie mehr gesehn. Historisch ist ferner sein feindliches Verhältnis zu Häuptlingen und Brüdern. Am wenigsten klar ist es, wie es mit seinem Wahnsinn steht; die gleich unten zitierte Überlieferung läßt ihn wahnsinnig sein von Geburt an. Aber da Sagen sich mehr auf Begebenheiten als auf die innern Zustände der Personen gründen, liegt diese Frage außerhalb unsrer Aufgabe. Seine Lebenszeit fällt mitten ins 2. Jahrh. n. Chr.

2. Ein historisches Gedicht aus der Zeit kurz nach den Ereignissen: er wird von den Geistern auf dem Berge Ararat eingefangen und im Berge verborgen; das wird aufgefaßt als der Fluch seines Vaters Ardasches, weil der Sohn ihm das kostbare Begräbnis nicht gönnte. — Ferner haben die historischen Lieder einen andern mythischen Zug: Wesen aus dem Geschlecht der Schlangen haben ihn in seiner Kindheit vertauscht und einen Wechselbalg an seine Stelle gelegt. Diese Sage soll wohl seine Grausamkeit und vielleicht seinen Wahnsinn erklären. Eine Variante dazu ist, daß Frauen aus des Astyages Geschlecht ihn verhext haben. Astyages ist nach dem Sprachgebrauch des Moses von Khorni die Bezeichnung für den im Demavend eingeschlossenen Unhold- und Schlangenkönig (Azhi-Dahāka); und das Ganze ist eine mehr rationalistische Variante zu der in den Gedichten vorkommenden Wechselbalgsage. Aber solche rationalistischen Varianten zu den mitgeteilten Gedichten finden sich öfter bei Moses von Khorni und scheinen nur Umdeutungen des Inhalts der Lieder durch ihn und seine Gewährsmänner.

---

1) Auffällig genug erzählt Moses von Khorni dasselbe von seinem Namensvetter, König Ardawazt I., daß er bei seiner Thronbesteigung seine Geschwister nach denselben Landschaften verbannte und sich dem Jagen hingab (I S. 22). Die Nachricht scheint jedoch am besten auf den jüngern Ardawazt zu passen.

3. Die Erzählung der alten Frauen, daß er im Ararat eingesperrt ist und daß Hunde an seinen Ketten nagen, damit er hinauskommen und sich durch die Zerstörung der Welt rächen kann; und ferner der Brauch der Schmiede, auf den Amboß zu schlagen, um dies zu hindern. Beides war im 5. Jahrh. in Umlauf, scheint aber da alt zu sein.

Außer den drei Hauptquellen, die Moses von Khornis Text in sich faßt, haben wir noch einen Bericht, der aus irgendeiner Chronik geholt sein muß (oben mitgeteilt als *b*). Er sieht zuverlässig aus; aber wenn er Ardawazt zum Namen des Vaters macht, ist das eine grobe Verwechslung; und wenn er den innern Streit in die Regierung des jungen Königs verlegt, ist das kaum richtig (von den Personen des Streits weiß er nichts Näheres). Sein historischer Teil ist übrigens gleichsam eine verblaßte Wiederholung des Chronikstücks des Moses von Khorni. Wenn es heißt, daß „die Reiter das Gerücht verbreiteten", will das gewiß besagen, daß der Verfasser ein solches „Gerücht", d. i. eine Volksüberlieferung, kannte und daß er dies „Gerücht" wiedergab, wohl nicht mit voller Genauigkeit, aber so wie er meinte, daß es ursprünglich gelautet hätte, also vermutlich, indem er es in Einzelheiten rationalisierte. „Das Gerücht" geht zu allererst darauf hinaus, daß die Götter den König im Berge Masis eingesperrt hätten; es ist also eine Variante zu dem, was die Lieder aus Coghten enthielten, daß die Dämonen ihn im Masis einsperrten. Doch kaum ein unmittelbarer Sprößling des Textes (Gedichts) bei Moses, sondern eine Volksüberlieferung ähnlichen Inhalts: hier wo er als der kommende Weltvernichter auftritt, muß man die Götter als Ursache seiner Fesselung einführen. Und über den Weltvernichter hatte diese Quelle eine eigne Überlieferung; das beweist die abweichende Form des Brauchs der Schmiede.

Ardawazts Tod muß mitten ins 2. Jahrh. n. Chr. gesetzt werden. Unter dem unmittelbaren Eindruck seines Verschwindens muß die Sage entstanden sein, daß er in den Ararat entrückt sei[1]). Hierzu stimmt, daß das Gedicht genaue Kenntnis von andern historischen Begebenheiten besitzt: so von dem prächtigen Be-

1) Vgl. auch, daß der Glaube an Kaiser Friedrich als den bergentrückten Helden daher stammt, daß die Mitwelt mit Friedrichs II. Tod und Begräbnis nicht bekannt wurde. — Auch der Heldenkönig der iranischen Sage Kai Khusrô verschwindet im Berge, Arthur Christensen in DSt. 1916 S. 74f.

gräbnis des Ardasches. Dasselbe oder ein andres Gedicht hat seinen Wahnsinn und vielleicht seine Feindschaft gegen die Brüder gekannt. Endlich liegen die Erzählungen der alten Frauen und der Schmiede von seinem Kommen zum Ende der Welt ziemlich weit vor ca. 450, vermutlich auch vor der Bekehrung Armeniens zum Christentum (Beginn des 4. Jahrh.).

So können wir die Entwicklung der armenischen Heldensage etwa in die Jahre 150—300 verlegen, die Lieder in den frühern Teil dieser Zeit, das Ragnarökmotiv etwas später, — eine Verlegung, die von Bedeutung ist für unsre ganze Bestimmung der Entwicklung „des gebundnen Riesen".

Es ist unbestreitbar, daß die armenische Überlieferung in einer Hinsicht mit der georgischen zusammenhängt: durch die erneute Kette. Das Lecken des Hundes (im Armenischen: zweier Hunde) an den Ketten des Helden kommt nur südlich vom Kaukasus vor, vielfach bei den Georgiern, sparsam bei einzelnen der westlichern Stämme; der Hammerschlag der Schmiede nur im Georgischen. Hier ist eine Übertragung von Georgiern zu Armeniern oder umgekehrt eine unvermeidliche Notwendigkeit.

Die Erzählung von Ardawazt selbst hat dagegen keine Beziehung zu der georgischen Amiranlegende; deren epische Motive und christlich-religiöse Voraussetzungen sind Ardawazt ganz fremd.

Aber innerhalb der armenischen Überlieferung selbst besteht eine Spaltung. Für die nahe Nachwelt war es eine Unmöglichkeit, sich den auf der Jagd verunglückten jungen König als kommenden Weltzerstörer zu denken und alle Schmiede Armeniens mobil zu machen, um sein Loskommen zu hindern. Auch der Handlung im Liede aus Coghten läßt sich nicht ein Schluß der Art anfügen. Mit andern Worten: die Erneuerung der Kette ist im Verhältnis zu Ardawazt ein jüngerer Zusatz.

Ein Zusatz, keine Entwicklung; es liegt in der Sagengestalt des jungen Königs keine innere Voraussetzung, die dazu führen konnte, ihn als Weltvernichter zu betrachten. Es sind Vorstellungen von außen, d. i. vom Kaukasus, die an ihm abfärben, weil sie einmal gewohnt sind, sich dem bergentrückten Helden anzuheften.

Dem entspricht, daß Armenien in dem Kreise der Kaukasusländer zu äußerst liegt. Wir haben das große Ausstrahlungszentrum am Elbrus gesehn, die schwächern am Kasbek und andern Bergen; und zu äußerst in diesem Bereich der Sage und des Volksglaubens treffen wir nun Armenien. Wir haben die tastende

Ausformung der Glaubenstypen um das Elbruszentrum gesehn, bis die Sagenbildung zu der charakteristischen Form mit den Schlägen der Schmiede gelangt ist und auf einem weiten Gebiet daran festhält. Auch in dieser Hinsicht geht der Weg vom Elbrus und Kaukasus nach außen hin.

Die Ardawaztsage selbst hat in ihrer ältesten Form, dem Liede aus Coghten, nichts mit der Erneuerung der Kette zu tun; und sie konnte ihrer Natur nach nichts damit zu tun haben. Aber auch in dieser Gestalt steht sie in Zusammenhang mit den Kaukasussagen. Der Held, der ins Gebirge reitet und von den dort wohnenden Dämonen eingesperrt wird, ist ja das Hauptmotiv im südkaukasischen Heldentypus, das in primitiver Form an Haschenk im Kasbek, in vollerer Form an Amiran (oder Abrskil) geknüpft wird. Allerdings spielt die Vorstellung von dem bergentrückten Helden auch eine große Rolle im Persischen (s. unten § 43); aber der Glaube, daß er von den auf dem Berge wohnenden Unholden eingesperrt ist, scheint ein Kennzeichen für diese unsre Sagengruppe zu sein. Die Auffassung des Ardawazt als bergentrückt ist dann von Anfang an beeinflußt von den Kaukasussagen, von Amiran, und dieser Berührungspunkt hat dann die Ragnarökvorstellung und die Erneuerung der Kette nach sich gezogen.

Wir erhalten hierdurch Haltpunkte für die Zeitbestimmung eines Teils der Kaukasussagen. Ardawazts Entrückung muß kurz nach seinem Tode entstanden sein, also noch im 2. Jahrh. n. Chr. Das Grundmotiv der Heldensage, der von den Dämonen eingesperrte Held, muß also dem Ursprung nach älter sein. Unser Typus VI (der leckende Hund und die Schläge der Schmiede) muß im 3. bis 5. Jahrh. in Armenien eingewandert und auf Ardawazt übertragen sein; seine Voraussetzung, der Elbruskreis, muß dann im Laufe noch entfernterer Zeitalter entstanden sein.

Ardawazt ist jedoch nicht der einzige, der bei den Armeniern den Ragnarökgedanken trägt. ,,Bei den türkischen Armeniern existiert eine ähnliche Sage. Im Osten der Festung Wan zieht sich eine kleine Bergkette mit drei Bergspitzen hin; der mittlere Berg wird das Tor des Mcher genannt. Es wird gebildet durch einen platt abgeschliffenen Felsen, der die Form eines Tores hat und auf welchen von oben eine schwarze Flüssigkeit tröpfelt. Die Sage berichtet, daß dort hinter dem Tor, nach Gottes Ratschluß, Mcher und sein Roß eingeschlossen sind. Hinter diesem

Tor befindet sich ein Rad, welches Himmel und Erde in kreisförmige Bewegung bringt. Ohne einen Blick vom Rad zu wenden, beobachtet Mcher dasselbe aufmerksam. Wenn das Rad stehn bleibt, wird Mcher erlöst, dann wird er heraustreten und die Welt zerstören."[1])

Mcher, der Sohn Davids, ist eine vorragende Gestalt in der armenischen Heldendichtung, so wie diese in unsern Tagen auf den Lippen der Dorferzähler lebt; eine eigentümliche Mischung iranischer und andrer fremder Elemente mit einer gewissen Summe heimischer Überlieferung[2]). Der gewöhnliche Hauptauftritt in seinem Leben besteht darin, daß ein Feind nahe daran ist, ihn zu überwinden; da entblößt Mchers Gattin ihre Brust und gelobt dem Gegner, er solle daran ruhen, wenn er Mcher schone; aber als der Feind aufschaut, vermag Mcher ihn in dem gleichen Augenblick zu fällen. Rasend über das Schamlose in der List seiner Frau, reitet er sieben Jahre um die ganze Welt, bis „die alternde Erde" ihn nicht mehr tragen will[3]). „Auf seine Bitte schließt ihn Gott in dem Wanschen Felsen ein, wo er noch heute und wohl bis zum jüngsten Gericht verweilt. Die Sage von diesem berühmten Felsen, die eng mit dem Namen Mchers verknüpft ist, lebt noch heute unter den Einwohnern von Wan. Nach dem Volksglauben öffnet sich einmal im Jahre, in der Nacht vor dem Himmelfahrtsfeste, der Fels, und der eingeschlossene Held erblickt wieder die Welt."

Der Sagenheld Mcher ist entstanden aus dem altpersischen Sonnengott Mithra (vgl. neupersisch *mihr* Sonne), oder richtiger: diese als der siegende Lichtgott besungne Gestalt hat ihren Namen an die armenische Heldendichtung abgegeben, die um ihn herum einen Lebenslauf mit den für die Heldendichtung charakteristischen Zügen geschaffen hat. Wir beobachten, wie unsicher die Überlieferung schwankt, ob er nur der bergentrückte Held ist

1) RR 201, ohne Quellenangabe; wörtlich ebenso Lalayantz (Revue des trad. pop. XI) S. 135, „mitgeteilt vom ehrwürdigen Vater Servantztiantz", stammt aber vielleicht nur aus RR.

2) Sieh über sie: Chalatianz, Die armenische Heldensage, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XII, 1902 (über Mcher S. 269—71 und 401). Ich folge der Darstellung von Chalatianz über das Verhältnis zwischen Mcher und Ardawazt.

3) Ein ähnliches Motiv in dem russischen Volksliede von Swjatogar: die Erde will ihn nicht mehr tragen, und er legt sich zur Ruhe in den Sarg, der sich über ihm schließt.

oder zugleich der kommende Zerstörer der Welt. Diese Begriffe sind an sich nicht so sehr gleichartig; das Schwanken zeigt nur, wie sehr diese Gegenden mit Vorstellungen von dem losbrechenden Riesen im Berge geladen sind. Näher betrachtet ist das Vorbild für Mcher die georgisch-armenische Vereinigung von poetischem Helden und Ragnarökriesen; aus nächster Nähe gesehn der Ardawazt der Armenier selber: beide stürmen hinaus in wildem Ritt und werden im Berge eingeschlossen.

Ein einzelner von den andern Auftritten in den Mchersagen muß auch erwähnt werden. Der junge Mcher mit seiner unbändigen Körperstärke vernichtet die ganze Jugend der Stadt, und vornehme Bürger kommen mit Klagen zum König, aber auch er kann den Sohn nicht überwältigen, und so verflucht er ihn, ohne Söhne zu sterben. Auch Ardawazt stirbt jung und ohne Söhne infolge des Fluchs seines Vaters, — nach der Darstellung in dem alten Heldenlied. Man würde erwarten, daß der Vater den Mcher zum Verschwinden im Berge verfluchte; aber wir können den Auftritt nur in einer Überlieferung der Mchersage finden, welche die Entrückung in den Berg nicht kennt. Die natürliche Sagenlogik würde sonst fordern, daß, wenn die Entrückung in den Berg bekannt ist, sie als Hauptbegebenheit seines Lebens die Frucht des Fluches seines Vaters wäre.

Etwas später (innerhalb derselben Überlieferung der Mchersage) kommt der Auftritt vor, daß Mcher zum Grabe seines Vaters geht und darüber klagt, daß er aus der Heimat vertrieben ist; da ertönt eine Stimme aus dem Grabe, die ihm rät, nach Aleppo zu ziehen; unterwegs gewinnt er eine Braut, und in Aleppo überwindet er den König und setzt sich auf den Thron. Das Motiv, dem verstorbnen Vater über das Mißgeschick seines Lebens zu klagen, ist wieder ein Ähnlichkeitspunkt mit dem Gedicht von Ardawazt. Was eine Einheit ist im Gedicht von Ardawazt, ist in der Mchersage in Bruchstücke zersplittert.

Die Hauptbegebenheiten im Leben des Ardawazt waren im übrigen das gewaltsame Verfahren gegen die alten Freunde seines Vaters und seine eignen Brüder. Dies — sollte man meinen — war der Grund zum Fluche des Ardasches gegen seinen Sohn; aber das Gedicht, wie wir es haben, läßt diesen sich erzürnen über die ungeheuren Ausgaben beim Begräbnis seines Vaters, — wahrscheinlich, weil diese Szenen von dem Dichter nah und stark empfunden wurden. Wir dürfen jedoch annehmen, daß die Grau-

samkeit und Gewalttätigkeit des Ardawazt der Sagendichtung nicht unbekannt geblieben sind, die auf die nächste Zeit nach ihm zurückging; aber dann muß dieses Motiv auch den Fluch des Vaters angezogen haben. Jedenfalls findet sich dieser Zusammenhang in der Mchersage vor, nur daß wir statt der bestimmten geschichtlichen Gestalten — Vornehme und Königssöhne — einen der üblichen Auftritte der Heldendichtung finden: den starken Jüngling, der in seiner Gewalttätigkeit die Altersgenossen verstümmelt oder tötet. Wir dürfen dann gewiß zurückschließen, daß die Sage von Ardawazt einmal die Verbindung seiner beiden Lebensereignisse enthalten hat: der Gewalttätigkeit gegen Vornehme und des Verschwindens im Ararat, so daß der Fluch seines Vaters das Bindeglied zwischen ihnen ausmachte, — daß aber diese Verbindung uns jetzt nur als Nachklang in der Mchersage vorliegt.

Wir müssen im ganzen feststellen, daß die Entwicklung von Ardawazt zu Mcher fortgeschritten ist, von dem ältern Sagenhelden zu dem jüngern; daß ebenso die Sage von dem eingesperrten Weltvernichter ordnungsgemäß südwärts gewandert ist: vom Elbrus zum Ararat, vom Ararat zum Felsen bei Wan.

Der Schwerpunkt in der Dichtung von Mcher liegt in seinen Großtaten, die Entrückung in den Berg ist eine Zugabe. Die Sage zeigt uns die am stärksten durchgeführte Entwicklung des ursprünglichen Ragnarökriesen zum gewöhnlichen Helden der Heldendichtung. Amiran (ursprünglich Ahriman, wie sich bald zeigen wird), Ardawazt und Mcher sind Stufen auf dem gleichen Wege.

Die Ausbreitung von dem gegebenen Zentrum, und Hand in Hand damit die Umbildung, ist ihren gleichmäßigen Gang gegangen.

§ 24. *Die Amiranlegende.*

Die Georgier sind unter den Kaukasusvölkern das zahlreichste und kultivierteste, es ist im Besitz altchristlicher und ritterlicher Bildung. Bei ihnen treffen wir die Sagen von dem gebundnen Riesen in der religiös entwickeltsten und poetisch höchststehenden Form; man kann sie zusammenfassend die Amiranlegende nennen. Ihr wesentlicher Punkt ist die Herausforderung Gottes durch den siegesstolzen Recken, die zur Folge hat, daß Gott ihn in der Bergbehausung in Ketten legt, gewöhnlich nach einem Siege, der Gottes unendliche Überlegenheit an Klugheit und Macht zeigt. Sie ist stark ausgebreitet unter den Georgiern oder richtiger in

den zwei georgischen Landschaften, die dem Kaukasus am nächsten liegen: Gori im Nordwesten und Telaw im Osten. Außerdem tritt sie weiter westlich auf bei den mit den Georgiern nächst verwandten Völkern, den Mingreliern, Imeretern und Swanen, aber doch als seltenere Variante der dort herrschenden heldensagenartigen Amiransagen.

Wir haben neun Aufzeichnungen dieses Typus. Ich benenne sie im folgenden mit denselben Buchstabenzeichen wie Krohn 147ff. (*A—F*) und setze danach die Reihe weiter fort (*G—I*).

A, georgisch (aus Gori 1881). [Der erste und größte Teil ist die Heldensage von Amiran; oben S. 171. 2. „Jesus Christus erschien und taufte den Knaben."] 6. Christus fordert ihn heraus. „So begann Amiran seine Kräfte zu erproben, auch an gewöhnlichen Menschen, unter ihnen tötete er viele Christen. Aber Jesus Christus machte seinen letzten Heldentaten ein schnelles Ende. Christus offenbarte sich einst auf der Erde in gewöhnlicher Menschengestalt und forderte Amiran zum Zweikampf heraus." 7. Der Zweikampf; mit List gefesselt. „Die zwei Gegner begaben sich hinauf auf einen der hohen kaukasischen Berge; hier nahm der Herr einen Riemen in die Hände, legte ihn um den Hals und riß ihn schnell in Stücke: das wollte Amiran auch tun, aber sein Riemen verwandelte sich in eine mächtige Kette, und der bis dahin unüberwindliche Recke war plötzlich durch himmlische Kraft gefesselt." 8. Gefängnis. „Im selben Augenblick schoß, wie das nun auch zugehn mochte, ein sehr hoher Berg hervor mit einem Eisenhaus darin. Der mit der Kette gefesselte Amiran wurde von Jesus Christus in dieses Haus eingesperrt." 8. Erneuerung der Kette. „Und jetzt lebt er immer dort, und er hat als Diener nur einen treuen Hund, der unablässig von Jahr zu Jahr die Kette leckt, um sie so dünn zu machen, daß Amiran sie leicht in Stücke reißen und sich befreien kann. Aber jedes Jahr am Gründonnerstag geht jeder Schmied an den Amboß und tut mit dem Hammer einige Schläge darauf, wodurch die Kette Amirans wieder ihre vorige Dicke erhält." (Sb. Mat. II 2, 158—60, aufgez. von A. Djawachow.)

B, georgisch (aus Telaw). 1. Gottes Patensohn. „Ambri war ein berühmter Recke, den keiner in der Welt überwinden konnte. Amiran war Gottes Patensohn und zeichnete sich auch durch außerordentliche Kraft und Behendigkeit aus, so daß er sehr viele Helden überwunden hatte und begann, sich für den Kampf mit Ambri selbst zu rüsten." 2. Der Arm des toten Helden. „Als Gott die Absicht seines Patensohns erfuhr, wurde er unruhig, da er überzeugt war, daß Ambri über Amiran siegen würde, und um nicht Schande über seinen Patensohn zu bringen, sandte er vorher den Tod zu Ambri, damit sie sich nicht treffen und miteinander kämpfen sollten. Als Amiran dahin kam, wo Ambri wohnte, führte man diesen schon auf einem großen Schlitten zur Bestattung. Amiran erstaunte sehr und stand unschlüssig da. In diesem Augenblick bemerkte die Mutter des toten Helden, daß seine Hand von der Brust heruntergeglitten war und an der Erde schleppte; sie bat

Amiran, zu kommen und sie aufzuheben. Amiran gehorchte, ging hin zum Schlitten und faßte Ambris Hand. Aber die Hand war so schwer, daß er sie mit aller seiner Kraft nicht aufheben konnte. Als die Mutter seine Ohnmacht sah, wandte sie sich mit diesem Spott an ihn: Du Unglücklicher wolltest dich in Kampf einlassen mit meinem Sohn, ohne daß du auch nur eine tote Hand von ihm aufheben kannst! Amiran schämte sich über sein Mißgeschick und begab sich zu seinem Paten, nämlich Gott . . . Ambris Mutter aber konnte mit Hilfe aller ihrer Diener die Hand des Toten zurechtlegen, führte die Leiche fort an den Bestimmungsort und übergab sie der Erde. Als Amiran zu Gott kam, sprach er folgendermaßen: Was soll das bedeuten, Pate! du versichertest mir, daß keiner mich überwinden könnte, und nun konnte ich nicht einmal die Hand des toten Ambri aufheben. Ja, mein Söhnchen, sagte Gott, jetzt kann in Wirklichkeit keiner dich überwinden: deshalb beraubte ich Ambri des Lebens!" 3. Er fordert Gott heraus. ,,Amiran fühlte sich beruhigt und fuhr fort: Vater, erlaube mir, mit dir zu kämpfen! Gott antwortete darauf: Sieh, ich habe dich von der Schande befreit, von Ambri überwunden zu werden; das ist genug für dich, aber [4. Zweikampf, mit List gefesselt] wenn du deine Kraft erproben willst, so ist hier eine Schnur und ein Pfahl, schlage den Pfahl in die Erde und binde danach das eine Ende der Schnur an den Pfahl und das andre an dein Bein, und zieh an, dann werden wir sehn, ob du imstande bist, diese dünne Schnur zu zerreißen! Sobald Amiran der Aufforderung gefolgt war, verwandelte Gott augenblicklich die Schnur in eine starke Eisenkette und den Pfahl in einen dicken Eisenpfosten, und so sah Amiran sich plötzlich stark gefesselt."[1]) 5. Zustand des Gefangnen. ,,Als Amiran mit den starken Ketten an den Eisenpfahl gefesselt worden war, schloß Gott ihn in eine eigentümliche Vorrichtung ein: Amiran wurde eingekerkert in eine Felshöhle mit starken Türen, die nach dem Willen Gottes sich bald öffnen und bald wieder schließen konnten. Damit Amiran nicht Hungers sterbe, hält er in der einen Hand ein Stück Brot, in der andern eine Kanne Wasser, und beides kann nicht alle werden. In einigem Abstand von dem Recken, gerade so, daß er nicht mit der Hand hinlangen kann, liegt sein Schwert, mit dem er seine Ketten würde zerhauen können, wenn er es mit den Händen fassen könnte. Außerdem ist bei Amiran ein Hund, der die Kette unablässig mit seiner Zunge leckt, wodurch sie immer dünner und dünner wird. Aber das Brot, das Wasser, das Schwert und der Hund — all das sind nur verführerische Hoffnungen, um den verurteilten Amiran am Leben zu erhalten." 6. Erneuerung der Kette. ,,Allerdings wird am Gründonnerstag, durch das standhafte Lecken des Hundes, Amirans dicke Kette so schmal gemacht wie ein dünnes Haar; aber um die Morgendämmerung an diesem Tage gehn die Schmiede überall mit bewußter Absicht hinab zu ihren

---

1) Die Aufzeichnung fügt hinzu: ,,Seit der Zeit ist Amiran entsetzlich böse erstens auf die Schmiede — die Ketten herstellen — und zweitens auf die Frauen, die Schnüre herstellen; und wenn er jemals befreit wird von seinen Ketten, rächt er sich grausam an ihnen für seine Leiden." Aber das gehört von Rechts wegen zu den Zusatzszenen (Erneuerung der Kette und das niedergelegte Schwert, s. S. 207 oben).

Werkstätten und schlagen mit nüchternem Magen einigemal mit dem Hammer auf den Amboß, was zur Folge hat, daß Amirans Ketten wieder dick werden und die Arbeit des Hundes von neuem beginnt." 7. Der Besuch in der Höhle, Amiran preßt Blut und Milch aus den Broten; 8. das hingelegte Schwert, der Gast soll den Pflugriemen holen, eine Frau bringt ihn dazu, seine Absicht zu offenbaren. „Und weh den Frauen wie den Schmieden, wenn es ihm jemals glückt, sich aus der Gefangenschaft zu befreien! Aber die Schmiede und die Frauen wissen das gut, und deshalb vergessen die ersten niemals ihre Pflicht, am Gründonnerstag mit nüchternem Magen mit dem Hammer auf den Amboß zu schlagen, und die andern passen genau auf, daß keiner Amiran helfe." (Sb. Mat. XVII 2, 139—43; vom Gymnasiallehrer J. Stepanow in Telaw.)

C, oben S. 187f. (Gouv. Kutaïs). 1. Christi Patensohn, 2. fordert Gott heraus, 3. wird mit List gefangen: mit Fäden an den Pfahl gebunden, 4. Bachstelze auf dem Pfahl und Amirans Hammerschlag. (Sb. Mat. XVIII 3, 378.)

D, mingrelisch (Gouv. Kutaïs). 1. Fordert Gott heraus. „Man sagt, daß Amiran sehr stark war und daß keiner ihn überwinden konnte. Einst sagte er, er sei imstande, Gott zu besiegen." 2. Zweikampf, mit List gefesselt. „Kaum hatte er diese Worte ausgesprochen, als ein alter Mann erschien, auf einem Felsen sitzend. Als der Recke ihn erblickte, wandte er sich sofort zu ihm und forderte ihn zum Zweikampf heraus. Aber der Alte sah verächtlich auf Amiran und sagte zu ihm: Sollte ich mich damit abgeben, mit einem solchen Grünschnabel zu kämpfen? aber, mag dem sein, wie ihm wolle, ich prüfe zuerst deine Kraft! Danach gab er Amiran eine Nadel und einen Faden, indem er sagte: Fädle den Faden in die Nadel ein, stecke die Nadel in den Felsen und schlinge den Faden um dich selbst: wenn du den Faden entzweireißt, ohne die Nadel abzubrechen, will ich mit dir kämpfen; Amiran tat, wie der Alte verlangte und fädelte den Faden ein. Aber der verwandelte sich in eine Kette und die Nadel wurde zu einem Pfahl; der Greis verschwand." 3. Das hingelegte Schwert. Hirt, soll Ketten schaffen, die Frau bringt ihn dazu, sich umzusehn, „im selben Augenblick wurde Amiran vom Nebel verhüllt". 4. Die Fessel erneuert. „Bei Amiran ist ein kleiner Hund, der die ganze Zeit die Kette leckt, welche den Gefangnen bindet. Wenn Gründonnerstag kommt, ist die Kette durch das Lecken des Hundes nahe daran, zu brechen; aber an dem Tage schlagen die Schmiede mit den Hämmern auf den Amboß, und die Kette wird aufs neue dick. Wenn Amiran loskommt, so wird er alle Schmiede und Frauen zu Schanden schlagen." (Sb. Mat. XVIII 3, 379, aus Satschikwamo, in einer Sammlung Sagen „aus den Gouv. Kutaïs und Tiflis" von M. Maschurko.)

E, georgisch (oben S. 173ff). 1. Wunderbare Geburt, 2. Christi Patensohn, 3.—7. Amiranmärchen, 8. hebt das Bein des Recken auf, 9. fordert Christus heraus, wird an den in die Erde gesteckten Stock gebunden, 10. liegt unter dem Kasbek und Gergeti, 11. leckender Hund und Schlag der Schmiede, 12. das hingelegte Schwert [ohne Handlung], 13. der Berg öffnet sich [ohne Handlung], 14. örtliche Anknüpfung: der Drache; 15. Weissagung von der Befreiung und dem Kampf gegen die Dämonen. (Sb. Mat. XXXII 2, 158—67.)

F, georgisch. 1. „Amiran war Gottes Patensohn[1]) und besaß eine ungeheure Kraft." 2. Mit List gefesselt. „Einst steckte er einen langen Stock in die Erde und gebot jedem Vorübergehenden, denselben herauszuziehen, mit der Drohung, daß es ihn den Kopf kosten würde, wenn er es nicht täte. Der Stock war so tief in die Erde gesenkt, daß keiner imstande war, ihn herauszuziehen, und Amiran tötete alle unbarmherzig. Da kommt Gott selbst in Gestalt eines Greises herab und geht bei dem Stock Amirans vorüber. Amiran schreit dem Alten zu: Warte, zieh den Stock heraus, oder ich schlag dich tot! Gott antwortete: Was willst du von einem Greise, wie soll er den Stock herausziehen? Der grausame Amiran wirft sich, wie ein gereizter Löwe, auf den Greis. Dieser zieht schnell mit einem Finger den Stock heraus und verflucht Amiran." 3. Ort der Gefangenschaft. „Gott fesselte ihn ferner und warf ihn in ein Haus von Glas, das er auf dem Gipfel des Berges schuf[2]). Amirans Schwert wurde in einiger Entfernung niedergelegt. Das Tor des Hauses öffnete sich alle hundert Jahre einmal." (Am Schluß der Aufzeichnung: „Jetzt nennt man den Berg, welcher sich in Dschawachetien befindet, den Berg Amirans. Übrigens nennt man ‚Berg Amirans' auch den Elbrus und den Ararat.") 4. Die Kette wird erneuert. „Amiran hatte einen kleinen Hund, der täglich die Kette beleckte, so daß am Gründonnerstag die Kette dem Zerspringen nahe war; aber am Morgen desselben Tages schlugen Schmiede mit dem Hammer auf den Amboß, wovon die Kette wieder heil und ganz wurde." 5. Der Besuch in der Höhle. Amiran fragt die Bauern nach dem Pflug, drückt Blut aus dem Brote. 6. Das hingelegte Schwert. Ein Bauer soll einen Strick holen, die Frau bringt ihn dazu, sich umzusehn. (RR 198, „Mitteilung des Hrn. Potanin"[3]), „nach der Erzählung des Georgiers Aslom Gelowam aufgezeichnet.")

G, georgisch. 1. Christi Patengeschenk. „Eine Frau wurde unterwegs von Geburtswehen überrascht und brachte ein Kind zur Welt, das den Namen Amiran erhielt. Sie wünschte eifrig, es taufen zu lassen, aber es war niemand da, um ihren frommen Wunsch zu erfüllen. Sie war ganz verzweifelt; da kam ein alter Mann und gab dem Kind die Taufe, und auf das Begehren der Mutter gelobte er, Gott um gewaltige Körperkraft für das Kind zu bitten. Die Bitte des heiligen Mannes wurde erhört, und als Amiran ein mit übermenschlicher Kraft begabter Jüngling geworden war, führte er die außerordentlichsten Tapferkeitsproben aus." 2. Er fordert

1) Im Text steht „Leibeigner"; aber das beruht (worauf Krohn 149 aufmerksam macht) auf einer Verwechslung zweier ähnlich lautender russischer Worte.

2) Es wird vorher kein Berg genannt; aber die voraufgehende Probe mit dem Stocke muß wohl auf einem Berge geschehen sein. Der Fehler stammt vielleicht daher, daß Müller nur einen Auszug aus der Erzählung gegeben hat.

3) Nach RR 199 ist jedoch sowohl diese wie die nachfolgende abchasische Aufzeichnung „von Hrn. Demuria mitgeteilt" (vermutlich von diesem aufgezeichnet und von Potanin eingesandt). — Dschawa, Dschawagetien sind die Gebirgsgegenden nördlich von Gori an der großen und kleinen Ljachwa.

Gott zum Zweikampf heraus. „Aufgeblasen durch seine Erfolge, trieb er seine Anmaßung so weit, daß er wagte, den Himmel selbst herauszufordern." 3. Gefesselt. „In seinem Zorn hierüber band Gott ihn mit Eisenketten in einer der Schluchten des Kaukasus. Amirans Schwert, das neben ihm niedergefallen ist, liegt auf der Erde." 4. „Nur sein treuer Hund bleibt bei ihm zurück, der dauernd an den Fesseln leckt und so daran arbeitet, sie zu verdünnen und ihn zu befreien. Mit verhärtetem Sinn wartet der Riese ungeduldig auf den Augenblick, wo er hinausgehn und die Rache vollführen kann; aber Gottes Auge schließt sich nimmer: jedes Jahr am Gründonnerstag kommt ein Schmied aus der Erde herauf, schmiedet die Fesseln des Gefangnen zusammen und befestigt sie stärker an dem Felsen." (Éd. Dulaurier, Chants populaires de l'Arménie, Revue des deux mondes, avril 1852, S. 254, „noch in Georgien erzählt"[1]). Ohne nähere Angabe der Heimat, aber der übernatürliche Wächter und die Fesselung in der Bergschlucht wie die Abwesenheit des Schmiedebrauchs weisen auf Südwest-Kaukasien hin.

H, „swanisch". 1. Ungewöhnliche Geburt. „Es waren einmal ein Mann und eine Frau; lange hatten sie keine Kinder, aber zuletzt erbarmte Gott sich über sie und schenkte ihnen einen Sohn." 2. Christi Patensohn. „Die Eltern waren so arm, daß sie nicht einmal Taufe halten konnten. Da kamen einst drei Wanderer zu ihnen: ein Priester, ein Diakon und ein weitgereister Mann; der letzte war Christus. Er taufte das Kind und nannte es Amiran. Das Kind wuchs nicht nach Tagen, sondern nach Stunden; im Alter von zehn Jahren war es bereits ein völlig erwachsner Mann." [3. Kämpfe mit Unholden; gehören zur westkaukasischen heroischen Sagenbildung; sieh oben S. 170.] 4. Er fordert Gott heraus. „Als Amiran fertig war mit den Dews, begann er mit der Vernichtung seiner andern Feinde; bald gab es nicht mehr ein Wesen auf der Erde, das sich mit ihm messen konnte. Stolz auf seine Siege und seine furchtbare Kraft, stieg er hinauf auf den Gipfel der kaukasischen Berge und wandte sich an Gott mit folgenden Worten: Du siehst, Herr, daß nicht ein einziges deiner Geschöpfe sich mit mir an Stärke messen kann; komm herunter vom Himmel, daß ich mich mit dir messen kann!" 5. Gefesselt. „Kaum hatte Amiran diese Worte beendet, als sich der Berg öffnete und er sich in einem Abgrund befand, mit einer schweren Kette an einen Eisenpfahl gebunden. Nicht weit von ihm liegt sein Schwert, das er jedoch nicht mit der Hand erreichen kann, und vor ihm befindet sich ein Becher Wein, der jedoch nie leer werden kann, und ein Stück Brot." — 6. Der Besuch. Neun Swanen auf der Jagd, er preßt Blut und Milch aus den zwei Broten. 7. Das hingelegte Schwert. Sie sollen den Riemen des Ochsengeschirrs holen, können aber nicht den Weg zu ihm zurückfinden. 8. Der kleine Vogel, der ihn dazu bringt, selbst den Pfahl in die Erde zu schlagen (Typus V, sieh S. 187). (Sb. Mat. XXXII 2, 145—47, „aufgezeichnet in

---

1) Ohne nähere Quellenangabe; aber die Nachricht muß sicher auf den armenischen Liederherausgeber Emin zurückgehn, dessen Schrift (auf Armenisch) über Armeniens Volkslieder die Grundlage für Dulauriers Artikel bildet. Dies wird gestützt durch eine verwandte Überlieferung: RR 197, „von H. Emin mitgeteilt" (oben S. 190).

Kutaïs nach der Erzählung Djonchotzels, des swanischen Lehrers an der Priesterschule in Kutaïs". Die Heimat der Überlieferung kann näher bestimmt werden, weil der Kampf mit den Unholden in der Landschaft Ratsch am obern Lauf des Rion lokalisiert ist; vgl. S. 142.)

I („die Georgier erzählen". Die Haupthandlung ist die Hilfe des Hirten, um das Schwert zu erlangen; sie ist an das höchste Dorf im Tal der Ljachwa geknüpft, ihr Sagenstoff ist wesentlich ossetisch, Typus II d,s. oben S. 145f.; hierin ist Amirans Rede eingelegt:) „Ich bin der Patensohn des Herrn Jesus Christus selber und hatte oft Gelegenheit, im Himmel zu sein. Er sagte mir jedesmal, daß ich das Feuer nicht von dort fortbringen dürfte; aber ich konnte es nicht unterlassen; und da ich sah, wie die Menschen es nötig hatten, brachte ich es zu ihnen herunter und zog mir dadurch Gottes Zorn zu [Entlehnung aus der Prometheussage!]. Einst kam ein Greis zu mir und forderte mich zum Kampf heraus; ich wurde zornig, denn ich glaubte, daß auf Erden kein mir ebenbürtiger Gegner sei, und rang wütend mit ihm, in der Hoffnung, ihn wie einen Strohhalm zu überwinden. Aber das ging nicht so; er ergriff mich und schleuderte mich mit Macht zur Erde, so daß ich das Bewußtsein verlor. Als ich wieder zu mir kam, fand ich mich in dieser Höhle, wo ich jetzt bin, ich war mit Ketten gebunden, mein Schwert weit von mir hingeworfen. Seitdem sind viele Jahrhunderte vergangen; ich wohne in diesem Kerker, gefesselt wie ein Gefangner, nur weil ich den Menschen das Feuer gebracht habe (!). Jeden Tag kommt ein Engel und bringt mir Wasser und Speise. Einmal in jedem siebenten Jahr öffnet sich eine Wand in meinem Kerker, und ich bekomme Erlaubnis, frische Luft und das Licht des Tages zu genießen. O Gott, führe mich heraus aus diesem qualvollen Gefängnis!" (Sb. Mat. XXI 2, 91.)

Es ist auf den ersten Blick schwer, den normalen Sagentypus der Amiranlegende nach den vielen Abweichungen der Aufzeichnungen darzustellen: Auftritte finden sich in den einen, fehlen in den andern, und die entscheidenden Begebenheiten in der Handlung scheinen einer fortwährenden Verschiebung unterworfen.

Die normale Form der Handlung ist jedoch folgende: 1. Amiran ist Christi Patensohn und hat als solcher unüberwindliche Stärke erhalten. 2. Stolz auf seine Siege, fordert er Gott selber zum Zweikampf heraus. 3. Christus steigt hernieder und fordert ihn auf, zunächst seine Kraft zu beweisen, indem er einen Riemen um seinen Hals legt und ihn zerreißt; der wird zur Kette; Amiran wird in eine Felshöhle gesetzt. 4. Amirans Hund leckt an seinen Ketten, um ihn frei zu machen, der Hammerschlag der Schmiede erneuert die Kette. — Außerdem tritt der Besuch im Berge, mit Amirans Versuch, das Schwert zu erlangen, so oft auf, daß er in gewissem Grade als zur Normalform der Sage gehörig betrachtet werden

muß; in einigen Aufzeichnungen ist er dadurch erweitert, daß Amiran Blut und Milch aus den Broten preßt.

Die Ursache der Unregelmäßigkeiten ist von doppelter Art: 1. Entlehnungen aus den Heldensagen von Amiran, 2. Vermischung mit der Fesselung des Recken an den Pfahl.

Die Entlehnungen aus den Heldensagen sind immer verschiedne: in *A* ist der georgisch-ossetische Typus vorn angefügt; in *E* dagegen das Amiranmärchen; *H* und *E* haben jedes für sich örtliche Einzelsagen aufgenommen.

Eingreifender ist die Vermischung mit Amirans Fesselung an den Pfahl. Sie kommt in allen den westlichen Aufzeichnungen (*C*, *D*, *H*) vor und ist auch im Georgischen (*E*, und schwach in *B*) zu spüren.

Eine besondre Stellung nimmt die Probe mit dem Aufheben des Arms des toten Helden ein. Sie findet sich in der Amiranlegende (*B*, *E*) und in der Heldensage (dem zur Heldensage gehörenden Teil unsres *A*, wie auch swanisch, sieh S. 163. 171), aber mit entgegengesetztem Ausgang. Ihre Grundform und ihr ursprünglicher Platz ist bereits Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewesen (S. 177 f.).

Auf die einzelnen Aufzeichnungen verteilen die normalen Auftritte sich so: 1. Christi Patensohn in allen außer *D*, in *G* jedoch ein irdischer frommer Mann, der ihm Stärke verschafft als eine Patengabe von Gott. In den meisten Aufzeichnungen wird seine Stärke in unmittelbarem Zusammenhang damit erwähnt, daß er Gottes Patensohn ist, ohne daß dies jedoch als Ursache angegeben wird. — Einzelne Aufzeichnungen schreiben ihm zugleich eine ungewöhnliche Geburt zu (Kind alter Eheleute *E*, *H*, unterwegs geboren *G*; die übernatürliche Geburt in *A* gehört dagegen mit zur Heldensagenpartie dieser Aufzeichnung).

2. Herausforderung Gottes, alle außer *F*, das ein Räubermotiv anwendet: den Recken, der allen Vorbeikommenden auferlegt, eine Aufgabe zu lösen, und Gott kommt dann in Gestalt eines alten Mannes und zeigt sich als den Überlegnen; abweichend in *A*, *I*: Christus fordert Amiran heraus auf Grund seiner Untaten.

3. Der Zweikampf, Amiran legt sich selbst die Kette an: er legt den Riemen um sich *A*; er legt den an den Pfahl gebundnen Faden um sich *B*, *C* (*D*); soll den Stock herausziehen *E*, Christus zieht Amirans Stock heraus *F*. Der Auftritt fehlt in *G*, *H*, *I*, der Recke wird da nur durch Gottes überlegne Kraft gefesselt.

4. Die Hunde lecken und die Schmiede erneuern die Kette *A*, *B*, *D*, *E*, *F*, *G*; er treibt selbst den Pfahl ein („Typus V") *C*, *H*.

5. Das hingelegte Schwert, die offne Tür im Berge und der Besucher: *B*, *D*, *E*, *F*, *G*, *H*, *I* (in *E*, *G* jedoch nur angedeutet); fehlt in *A*, *C*. Wird dadurch erweitert, daß er Blut aus dem Brote preßt *B*, *F*, *H*. — Ebenso in der georgischen Aufzeichnung von „Typus II" (oben S. 147).

Einige Unklarheit verursacht der Auftritt, in dem Gott Amiran dazu bringt, die Kraftprobe auszuführen, und ihn dadurch gefangen nimmt: soll das Hauptinteresse sich an die Kette oder an den Pfahl knüpfen? Der feste Anhaltspunkt ist, daß die große Menge der Aufzeichnungen darüber einig ist, daß der Hund an der Kette leckt und daß sie doch immer erneuert wird durch die Schläge der Schmiede; selbst eine der westlichen (*D*) hat die gleiche Auffassung. Nur *C*, *H* halten im Gegensatz dazu fest an der heimischen Vorstellung, daß Amiran an einen Eisenpfahl gekettet ist und daß er ihn immer losrüttelt, aber ihn selbst in der Wut wieder in die Erde treibt. Aber wenn die Erneuerung der Fessel Normalform ist, muß auch ihr Anlegen der entscheidende Punkt der Handlung sein. Wir finden sie denn auch als entscheidend nicht nur in *A*, *B*, sondern auch in dem westlichen *C* (mit dem Pfahl als Zugabe), obgleich in diesem das Losrütteln des Pfahls später an Stelle der Abnutzung der Kette tritt.

Das Losrütteln des Pfahls hat, wie gesagt, sich in Auftritt 4 nur in einigen westlichen Gegenden behaupten können, wo es von örtlichen Sagen und örtlichem Glauben („Typus V" in § 22) getragen wird. Aber als poetischer Zug, also in der Feßlungsszene, hat es sich viel weiter ausbreiten können. Typisch in dieser Hinsicht ist die Aufzeichnung *E*: Christus steckt den Stock zweimal in die Erde, und Amiran zieht ihn heraus, das dritte Mal kann er es nicht, denn Gott verwandelt ihn in einen Baum, der die ganze Welt umspannt, „und Gott band Amiran an einen Baum" (soll natürlich heißen: an diesen Baum). Aber plötzlich springt die Handlung: Gott legt die Berge Kasbek und Gergeti über Amiran. Augenscheinlich ringt das von Westen her kommende Pfostenmotiv mit einem heimischen Bergmotiv, und die Vernietung der beiden ist nur allzu sichtbar.

Die Heimat der Amiranlegende können wir schon daraus ersehn, daß sie hauptsächlich von den Georgiern gepflegt wird, daß sie in den südwestlichen Gegenden nur in knappen und gemischten Formen vorkommt und ganz westlich sowie nördlich vom Kaukasus nicht in einer einzigen Aufzeichnung begegnet.

Ein zweites Zeugnis ist das Vorkommen des Versuchs, das hingelegte Schwert zu erlangen. Als freie Sage kommt dieser „voll entwickelte Typus II" nur bei den Osseten und ein einziges Mal bei den Georgiern vor; er wird also aus naheliegender Überlieferung in die größere georgische Dichtung übergegangen sein. —

Interessant ist es übrigens, den Unterschied der zwei Gruppen — der ossetischen und der georgischen — in Kultur und in Natur zu beobachten. Im Ossetischen eilt die Bevölkerung des ganzen Dorfs oder die Sippe hinter dem Schmiede her, um ihn in seinem Vorhaben aufzuhalten; im Georgischen tut es eine Frau, gewöhnlich seine Gattin: der Einzelmensch und das Einzelheim beginnt sich aus dem großen Haufen loszulösen. Und die Natur ist eine andre geworden: dieser Bauer, der heimgeht, den Riemen zu holen, mit dem der Ochse an den Pflug gespannt wird, erinnert mehr ans Flachland als ans Hochgebirge[1]).

Ähnliches gilt von dem hiermit zusammenhängenden Auftritt: den Fragen des Helden und dem Auspressen von Blut und Milch aus den Broten. Dies kommt als selbständige Sage und in einer Form, die sicher die Grundform ist, bei den Osseten vor. Sieh hierüber weiter unten in diesem Paragraphen.

Eine nähere Untersuchung der Amiranlegende muß zunächst auf zwei Dinge ausgehen: 1. zu bestimmen, woher die für sie eigentümlichen Motive stammen, 2. ihr Verhältnis zu andern Sagen vom gebundnen Riesen zu bestimmen in den Motiven, die beiden Parteien gemeinsam sind.

Das Neue in der Amiranlegende ist zunächst das Christentum. Unbedingt christlich ist die Stellung des Helden als Patensohn und die Geschenke, die dieses Verhältnis mit sich bringt. Aufruhr gegen Gott, jedoch geformt als Herausforderung zum Zweikampf, führt uns jedenfalls zu den vorderasiatischen höheren Religionen[2]). Daß der Böse in Fesseln gelegt wird durch die überlegne Klugheit Christi oder Gottes, ist ein bedeutungsvolles Motiv in der christlichen Mythologie. Die kettenbildenden Hammerschläge am Gründonnerstag zeigen Anknüpfung an das größte Fest des Christentums.

Alle Motive, die wir nicht in den andern Kaukasusformen ge-

---

1) So in *H* (swanisch), *B* (östlich, aus Telaw) und in der freistehenden georgischen Aufzeichnung von „Typus II" (oben S. 147); *F* hat dagegen einen Strick und *D* Ketten (wie ossetisch).

2) Die Herausforderung Gottes durch den Teufel kommt in der französischen Sage von der Erneuerung der Kette am Palmsonntag vor (§ 26). Aber von vornherein kann sie nicht als eine von der Amiranlegende unabhängige Überlieferung angeführt werden.

troffen haben, gehören dem Christentum zu oder hängen jedenfalls mit ihm zusammen.

Wir haben dadurch einen Stützpunkt, um die Amiranlegende innerhalb gewisser Grenzen zeitlich zu bestimmen, während die andern Formen nur auf primitive Mythologie zurückgeführt werden konnten, bisweilen mit einem schwachen Schimmer des Gesichtspunkts höherer Religion (Trotz gegen Gott). Im 2. Jahrh. gingen die Georgier zum Christentum über. Die Amiranlegende ist also jünger als dieser Zeitpunkt, vermutlich geraume Zeit jünger, so daß christliche Vorstellungen Zeit gehabt haben, die nationalen Überlieferungen zu durchdringen.

Die einzelnen Sagenmotive, die diese christliche Ausformung ausdrücken, können großenteils auch sonst nachgewiesen werden. Daß der Held Christi eigner Patensohn ist und dadurch seine besondern Fähigkeiten erhält, kehrt öfter in russischen Märchen wieder, ohne daß ich doch Gelegenheit gehabt habe, das Material mit einiger Vollständigkeit zu sammeln[1]. Eigentümlich ist eine estnische Legende: Der Teufel zerreißt in großer Wut seinen eignen Sohn, den Gott aus der Taufe gehoben hat; Gott sammelt die Stücke, und so entstanden die neun Teufelssöhne; der jüngste von ihnen war der schlimmste und vernichtet die Welt, wenn er befreit wird[2]. Bemerkenswert ist, daß hier der schlimmste und augenscheinlich stärkste der Teufel, derjenige, der den Untergang der Welt verursacht, wenn er loskommt, zu Gottes Patensohn gemacht wird. Aber die Ähnlichkeit mit der Amiranlegende kann doch zufällig sein.

Das nächste Motiv, daß Gott den Bösen verleitet, die Fessel sich selbst umzulegen, entspricht den Vorstellungen der christlichen Welt vom Teufel; sieh Näheres in § 28.

Im übrigen macht man leicht die Beobachtung, daß die Amiranlegende Auftritt für Auftritt den früher behandelten Sagen entspricht, teils den Heldensagen, teils den typischen Einzelsagen, entweder so, daß der Stoff der Handlung der gleiche ist, oder doch so, daß das gleiche Resultat erreicht wird:

1) Krohn 154 führt ein kleinrussisches Märchen an, in dem zum Sohne des Mädchens ein Ritter kommt und ihm als Patengabe Stärke schenkt usw. Die Erzählung hat eine gewisse flüchtige Ähnlichkeit mit der Amiranlegende insoweit, als seine trügerische Mutter ihn bindet.

2) Kallas, Märchen der Ljutziner Esten Nr. 64 (Verhandl. der gel. estn. Gesellschaft XX 191).

Die Legende:	*Heldensage* (*h*) *und Einzelsagen* (*Typus I—VI*):
der Recke erlangt seine Stärke dadurch, daß er Gottes Patensohn wird	der Recke erlangt seine Stärke dadurch, daß er Sohn eines Helden und einer übernatürlichen Bergfrau ist (h)
der Recke fordert Gott heraus und wird zur Strafe im Berge gefesselt	der Recke will Gott das Wasser des Lebens rauben und wird zur Strafe an den Berg (im Berge) gefesselt (Typus IV)
der Recke wird in die Fesseln hineingelockt	— — — — — — — —
der Hund leckt an der Kette	der Hund leckt an der Kette (Typus VI)
die Schmiede schlagen auf den Amboß am Gründonnerstagmorgen	die Schmiede schlagen auf den Amboß am Neujahrsmorgen, d. i. in der Frühjahrsnachtgleiche (Typus VI, armenisch)

Das gleiche gilt für die Partien, die weniger fest in die Handlung der Legende eingefügt sind:

kann den Arm des toten Recken nicht aufheben	hebt den Arm des toten Recken auf (h)
Unterredung des Bauern mit dem gebundnen Recken	Unterredung des Bauern mit dem gebundnen Recken (Typus III)
Hilfe des Bauern, um das Schwert zu erlangen	Hilfe des Bauern, um das Schwert zu erlangen (Typus II).

Schon ein erster Blick auf diese Motivreihe erweckt die Vermutung, daß die Amiranlegende eine Zusammenarbeitung, Umarbeitung und Verchristlichung der kaukasischen Überlieferungen ist, weit mehr als ein selbständiger neuer Anfang.

Selbst wo ein neues Handlungsmotiv auftritt, ist das Ziel, das erreicht werden soll, dasselbe, das die eigentlichen Kaukasussagen sich stecken; — und diese Auftritte zu erklären als geschaffen durch Umarbeitung älterer Kaukasussagen, ist die einfachste Lösung. Zu beginnen mit Rostoms Liebesabenteuer mit der Bergfrau und hieraus Amirans übermenschliche Kraft zu erklären, würde schlecht passen für eine Dichtung mit christlich-religiösem Hauptgedanken: das Motiv mußte mit einem mehr religiösen vertauscht werden; und dies kann der Grund dazu gewesen sein, Amiran als Patensohn Gottes einzuführen. Am ehesten kann man das dann auffassen als eine bewußte Änderung. Aber da „Gottes Patensohn" ein volkstümliches Märchenmotiv in Osteuropa ist, kann eine natürlich entstandene Variante zur Geburt durch die Bergfrau vorliegen, — und diese Variante wurde nun bei der

legendarischen Behandlung der Sage vorgezogen. Letzteres ist also eine Möglichkeit; aber sie erfordert die Annahme eines nicht existierenden Gliedes: einer Form der Heldensage, in der Amiran Gottes Patensohn war, ohne daß die Erzählung im übrigen verchristlicht war, — und das würde ein wenig künstlich sein.

Einfacher steht die Sache bei der *Fesselung des Helden*. Wir haben eine heidnische Form, wo der Held versucht, zur Lebensquelle auf dem Berge vorzudringen, dorthin, wo Gott selber wohnt, und mitten in seinem vermessenen Tun gefesselt wird. Und eine aus höherer Religion, wo nicht der Raub eines einzelnen Dinges, sondern der Aufruhr gegen Gott die Strafe hervorruft. Hier mußte ganz einfach eine Verschiebung stattfinden, wenn die Religion des Volks umgebildet wurde. Nur nah am Elbrus selber und in einer Bevölkerung, die fest an alten Sitten hing, konnte ausnahmsweise das Alte sich halten, indem man dort am Platze den Glauben an einen unnahbaren Bergkönig dauernd bewahrte. Mehrere der andern Elbrussagen haben eine unbestimmte Vorstellung vom Trotze gegen Gott als Grund für die Fesselung des Helden: die natürliche Folge davon, daß ein Schimmer der neuen Religion auf die alten Sagenauftritte fiel. Und endlich finden wir hier, weiter vom Elbrus entfernt, jene unbestimmte Vorstellung in bestimmte Handlungsauftritte umgesetzt, die dem neuern religiösen Auftritt entsprechen. Vermutlich sind diese Handlungsauftritte von außen gekommen; in der einfachsten Form nur Herausforderung, in der zusammengesetzteren Herausforderung + Gottes List mit der Kette. Das hat den *epischen* Stoff geschaffen, den man entbehrte, wenn der alte Mythus von der Quelle nicht mehr befriedigte, und den man zugleich desto nötiger hatte, je weiter die Sage sich von dem Quellbrunnen auf dem Elbrus selbst entfernte.

Daß die Elbrussage das Ursprüngliche ist und die Amiranlegende das Abgeleitete, können wir auch auf andre Weise erkennen. In der Elbrussage (Typus IV) liegt ein guter Sinn darin, daß der Recke bergaufwärts wandert: er will nämlich die Quelle des Flusses (die Lebensquelle) erreichen, und er wird vom Gotte des Bergs gefesselt, als er nahe daran ist, sie zu erreichen (kabardisch, gefesselt an der Quelle auch abchasisch). Die Amiranlegende läßt ihn auch bergaufwärts wandern, tastet aber nach einer wahrscheinlichen Ursache hierfür, was sicher darin seinen Grund hat, daß das Motiv ein Überlebsel aus einer ältern Sagenstufe ist.

In *A* wandern Christus und Amiran zusammen zum Gipfel eines Berges hinauf, um die Kräfte zu prüfen. In *H* steigt Amiran zum Berge hinauf, um Gott herauszufordern. In *F* wird vorausgesetzt, daß der Kampf auf einem Berge vor sich geht, ohne daß wir aus dem vorliegenden Auszug sehen können, weshalb der Recke hinaufgekommen ist. Die sehr kurzgefaßten (westlichen) Aufzeichnungen *C*, *D*, *G* enthalten nichts darüber. *B* und *E* versetzen ihn recht ungeschickt von dem Pfahl (dem Baume), an den er zuerst gebunden ist, nach einer Höhle im Berge (d. i. eine unglückliche Mischung von westlicher und östlicher Sagenform). Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die Wanderung bergaufwärts sich allein innerhalb eines mittel-südkaukasischen Gebiets findet: Gori (*A*), Swanetien (*H*), Dschawa (*F*). Aber diese Szene steht doch an plastischer Kraft so hoch über den andern schwachen und zusammengestückten Auftritten, daß sie die ursprüngliche sein dürfte.

Mit den leckenden Hunden und der Erneuerung der Kette stehn wir in viel höherem Grade in dem volkstümlichen Stoff. Das christliche Motiv beschränkt sich darauf, daß der Schlag der Schmiede auf den Amboß am Gründonnerstag geschieht. Einen tiefern Grund dafür, daß der Böse am Gründonnerstag gefesselt wird, vermißt man jedoch. Vom christlichen Standpunkte aus sollte das Leiden des Karfreitags oder die Auferstehung des Ostermorgens der Sieg über den Teufel sein. Wenn der fest- und mythenarme Gründonnerstag den Brauch der Schmiede erhielt, muß das wohl darauf beruhen, daß ein heidnischer Brauch seinen Platz innerhalb des christlichen Osterbrauchs an der Stelle erhielt, wo leerer Raum dafür war. Wenn wir den Brauch ohne christliche Verbindung bei den Armeniern schon seit dem 5. Jahrh. treffen und man ihn dort als alt voraussetzt, muß er volkstümlich-heidnisch gewesen sein, bevor das Christentum bei den Georgiern Wurzel schlagen konnte. Der Grund zu seiner Überführung auf Ostern liegt in der Zeit des Jahres, in der er geübt wurde: bei den Armeniern geschah das an ihrem Neujahrstag, dem ersten Tag im Monat Nawassart; dieser Tag aber fiel „nach dem ältern armenischen Kalender" auf die Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche[1]).

Im übrigen enthält die Erneuerung der Kette — anders als die üblichen neukaukasischen Züge — in ihrem Ursprung nichts Christ-

1) Dulaurier, Les chants populaires de l'Arménie (Revue des deux mondes 1852, avril) 252. — „Die Armenier veränderten ihren Kalender in der Mitte des 6. Jahrh. Brosset sagt an mehreren Stellen, daß es 552 geschah. Saint-Martin sagt in seiner Ausgabe der Geschichte des Katolikos Johannes IV.: ‚Im Jahre 551 ließ der Patriarch Moses den alten Kalender reformieren und die neue Zeitrechnung festsetzen, die noch im Gebrauch

liches. Die leckenden oder nagenden Hunde, die daran arbeiten, den Untergang der Welt herbeizuführen, erkennen wir wieder von den Abchasen und noch genauer von den Armeniern her; das Einzelmotiv des Losreißens der Ragnarökhunde werden wir im nächsten Kapitel näher untersuchen und sehn, daß nicht die georgische, sondern die abchasische Form „des leckenden Hundes" (sieh oben S. 192) der Grundform am nächsten liegt. Die Amiranlegende bekommt dadurch ihren Platz als letztes Glied in der Entwicklungsreihe.

Daß nicht die Amiranlegende die Stammform ist für die Süd-Elbrus-Typen, sondern umgekehrt, sieht man ferner daraus, daß sie an diesem Punkte nicht irgendeine feste Form hat: ihr Schluß richtet sich nach örtlichem Glauben, im Westen nach „Typus V", bei den Georgiern nach „Typus VI". Der Schluß geht in dieser Beziehung nicht zusammen mit dem Hauptauftritt der Erzählung selbst, wo — wie wir sahen — das Pfahlmotiv größere Ausbreitung hat; dies Motiv bewegt sich frei, überall, wo es poetisches Interesse wecken kann; der Schluß mit dem darin enthaltnen Volksglauben ist dagegen geographisch gebunden.

Die Amiranlegende ist also eine Umbildung von Auftritten in der alten Heldensage und in den Volkssagen.

Ungleich größer als die christlichen sind die Teile der Amiranlegende, die den nichtchristlichen kaukasischen Überlieferungen entsprechen.

Christi Patensohn als Beginn der Erzählung ist eine Variante zur übernatürlichen Geburt in der Heldensage: beide haben den Zweck, ihm seine übernatürliche Kraft zu verschaffen.

Ähnlich steht es mit dem Versuch, den Arm des toten Recken aufzuheben. Das Motiv ist an sich heldensagenmäßig, und in den Heldensagen von Amiran begegnet seine einfachste Ausformung, daß Amiran wirklich das ausführt, wozu er aufgefordert wird. Die Legende hat das poetisch Spannendere, daß er nicht imstande ist, den Arm aufzuheben; aber gerade deshalb dürfte es das Abgeleitete sein. Jede der betreffenden Aufzeichnungen hat es in ihrer Weise in das religiöse Problem hineingearbeitet. Amiran

---

ist." (M. Anholm.) Danach muß die Übertragung des Schmiedens von dem armenischen Nawassart auf den georgischen Gründonnerstag aller Wahrscheinlichkeit nach vor der Mitte des 6. Jahrh. stattgefunden haben, — ein Umstand, der von wesentlichem Interesse für die Zeitbestimmung der Amiranlegende zu sein scheint.

versinkt in Sorge über seinen Mangel an Kraft, und da schenkt Gott ihm größere Kraft als früher, — aber das verleitet ihn zum Trotz gegen Gott (*E*); oder Gott tröstet ihn damit, daß er den Recken hat sterben lassen, um Amiran davor zu bewahren, daß er von seiner Hand fiele, — nun ist Amiran also der Stärkste von allen, und er fordert in seinem Übermut Gott heraus (*B*). Dieser letzte Zusammenhang dürfte in der Amiranlegende der ursprüngliche sein; er erfordert nicht ein neues Austeilen von Kraft (ein Motiv, das bereits für „Gottes Patensohn" gebraucht ist), sondern läßt die Handlung so weitergehn, daß der eine Auftritt dem andern folgt. Aber dieses Eingreifen Gottes ist unzweifelhaft eine jüngere Form des Armmotivs, als wenn man es durch seine eigne Kraft wirken läßt.

All dies zeigt, daß die Amiranlegende eine Weiterbearbeitung von Auftritten teils aus den Elbrussagen, teils aus der Heldensage ist, — eine Bearbeitung, die künstlerisch und religiös hoch steht, aber gerade deshalb minder ursprünglich ist als die einfachen und zum großen Teil naturgebundnen Sagen.

Charakteristisch für die Amiranlegende ist dagegen, daß ihre örtliche Anknüpfung an einen der Kaukasusberge meist recht flüchtig ist (*E* bildet eine Ausnahme durch seine bestimmten Lokalisierungen, aber sie passen schlecht in die eigentliche Handlung hinein), und noch charakteristischer ist ihr vollständiger Mangel an Naturmythischem. Die Georgier führen das Erdbeben nicht auf einen Kaukasusriesen zurück; sie glauben, daß der Fisch, der die Welt trägt, zuweilen seine Schwanzspitze fahren läßt, die er im Munde hält, und dann schnappt, um sie wieder zu fassen[1]). Es scheint ein Gesetz zu sein für die ganze Dichtung vom gebundnen Riesen im Kaukasus, daß, je näher sie der Naturgrundlage und dem örtlichen Volksglauben ist, sie desto fester in den einfachsten Erzählungsformen verharrt; daß, je mehr sie sich von all dem entfernt, sie desto zusammengesetzter und künstlerisch selbständiger wird.

Dieselbe Anschauung von der Entstehung der Amiranlegende bekommt man, wenn man die Partien untersucht, die nicht einen notwendigen Teil der Handlung der Legende ausmachen, sondern in den Aufzeichnungen recht oft, aber nicht immer vorkommen. Es handelt sich hier um den Versuch des Recken, das hingelegte

1) Anholm, I Gogs och Magogs land 298. Vgl. unten § 32.

Schwert zu erlangen (*B*, *D*, *F*, *H* [*I*][1]) und Typus II e), der oft erweitert wird durch die Frage des Recken und das Auspressen von Blut aus dem Brote (*B*, *F*, *H* und II e).

Am deutlichsten sieht man die Entstehung an der Sage vom Brote:

B, *georgisch* (aus Telaw): „Amiran wurde eingekerkert in eine Felshöhle mit starken Türen, die nach dem Willen Gottes sich bald öffnen und bald wieder schließen konnten. Damit Amiran nicht Hungers sterbe, hält er in der einen Hand ein Stück Brot, in der andern eine Kanne Wasser, und beides kann nicht alle werden . . . Einmal, als die Türen zur Höhle offen standen, kam ein fremder Jäger zu dem gefesselten Amiran hinein, grüßte ihn und gab ihm ein Stück von seinem Brot, d. i. von einer Art Brot, wie sie den gewöhnlichen Sterblichen auf der Erde als Nahrung dient. Amiran nahm das Brot von dem Jäger, aber indem er es in seiner einen Hand zusammendrückte, preßte er Blut daraus, während er mit der andern Hand aus seinem eignen, kein Ende nehmenden Brote Milch auspreßte. Da sagte Amiran zu dem Jäger: Es ist ja offenbar, daß man bei euch Menschen sich von Brot nährt, das mit Blut gewonnen ist."

F, *georgisch* (scheint an einen „Berg Amirans" in den Dschawabergen, d. i. am weitesten nordwestlich bei den Georgiern, geknüpft): „Einstmals, als das Tor offen stand, gingen Bauern vorbei, doch als sie Amiran sahen, flohen sie vor Schreck. Amiran rief sie, beteuernd, daß er ebenso ein Geschöpf Gottes sei wie sie. Sich besinnend, kehrten die Bauern zurück. Amiran empfing sie freundlich, erkundigte sich nach ihrem Leben und Treiben und fragte sie: Was spannt ihr da vor ein Stöckchen acht Paar Ochsen und führt sie auf dem Felde herum? Das ist ein Pflug, antworteten die Bauern, damit bearbeiten wir die Erde und gewinnen Brot. Amiran bittet sie um Brot und preßt es in der Hand fest zusammen; aus dem Brot fließt Blut. Dann nimmt er das Brot, das ihm Gott gegeben, und beim Druck desselben fließt Milch aus seiner Hand."

H, *swanisch*: „Nicht weit von ihm liegt sein Schwert, das er jedoch nicht mit der Hand erreichen kann, und vor ihm befindet sich ein Becher Wein, der nie leer werden kann, und ein Stück Brot." [Ihr Schrecken, als sie ihn sehn; Hinabsteigen in die Schlucht.] „Hier erzählte ihnen Amiran alle seine Erlebnisse. Danach bat er sie um Brot und drückte es in der Hand. Da kam Blut aus dem Brote. Dann nahm er sein eignes Brot in die Hand, und daraus kam Milch. Da seht ihr, sagt er zu ihnen und zeigt auf sein Brot: als ich auf Erden regierte, aß ich solches Brot, aber jetzt eßt ihr so etwas!"

---

1) *I* hat — wie man sich erinnert — das hingelegte Schwert als Hauptmotiv der Sage, aber in seiner ossetischen Form (oben S. 143). *E* und *G* haben nur eine Andeutung von „dem hingelegten Schwert". — Typus II e (georgisch, s. S. 147) wird hier als ein Schößling der Amiranlegende gerechnet, weil seine Einzelheiten mit dieser stimmen und er in Gegenden vorkommt, wo man „das hingelegte Schwert" sonst nicht als selbständige Sage kennt.

Der Hauptpunkt der Sage ist, daß aus dem Brot der Menschen Blut fließt, wenn es fest zusammengedrückt wird, aus dem Amirans Milch. *B* wie *F* sind sich bewußt, daß damit der Gegensatz ausgedrückt wird zwischen der durch Unrecht gewonnenen Nahrung der Menschen und der göttlichen Nahrung. *H* läßt dagegen Amiran erklären, daß man solches Brot zu seiner Zeit aß; aber das muß dem verbreiteten Sagenmotiv „Unterredung mit dem alten Riesen" angepaßt sein, wo der Gegensatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart die Hauptsache ist. *II e* hat einen ähnlichen Gedanken: es ist noch Brot aus Amirans irdischer Zeit übrig (und er preßt Milch daraus), und er gelobt, als Gesellschaftsverbeßrer aufzutreten, der allen Brot schaffen wird, das nicht durch Blut gewonnen ist, wofern er frei wird. Aber diese Auffassung von Amiran dürfte ganz unursprünglich sein. Jedenfalls erklärt keine der beiden letzten Fassungen, wie er das Brot aus seinen jungen Tagen hätte bewahren sollen. Nur wenn man es als das Brot auffaßt, das Gott ihm gegönnt hat, bekommt die Handlung einen Sinn, d. h. sie bildet ein sinnvolles Glied in der Amiranlegende.

Anderswo kommt ein entsprechender Auftritt selbständig vor und ganz ohne die religiöse Farbe:

Ossetische Heldensage: (Einst gingen die Daresanen — das berühmte Heldengeschlecht der Kaukasusländer — auf die Wanderung: sie stoßen bei Nacht auf etwas, was ihre Speerspitzen aufhält; bei Tage sehn sie, daß es der Beckenknochen eines toten Recken war. Sie bitten Gott, ihn wieder lebendig zu machen, damit sie ihn sehn und mit ihm reden können.) Was ist das für scheckiges Zeug? fragt der Recke. Es ist ein Feld, man fährt Mist hinauf und breitet ihn aus. Der Recke bekommt zu wissen, wie man pflügt, sät, drischt und Brot backt. In unsern Tagen, sagt er, nahmen wir nur eine Handvoll Erde, drückten den Saft heraus und lebten die ganze Woche davon. Sie reichen ihm ein Brot, und er drückt es so zusammen, daß Blut herausfließt. Er wünscht auch einen Käse zu sehn, sie wälzen einen großen weißen Stein zu ihm hin; er drückt ihn so, daß er zu lauter Sand wird: Ihr Armen, ist das eure Nahrung! laßt mich gehn, die Welt ist ganz anders geworden! (Da brauste es in der Luft, die Erde bebte, und nur das alte Beckenbein lag noch da.) (Sb. Mat. VII 2, S. 16 > Hahn, Aus dem Kaukasus, 1892, S. 104ff.)

Es kann kaum ein Zweifel sein, daß wir hier die Grundform haben: es ist eine Variante des weit ausgebreiteten Typus, daß der alte Riese nach den veränderten Verhältnissen in seiner Heimat forscht, und sie enthält keinen Zug, der nicht der gegebnen Situation entspricht. Die Amiranlegende hat sie in eine größere Handlung eingefügt (wenn auch nur lose) und sie dann verchristlicht.

Interessant ist es übrigens, das Verhältnis der Osseten zur Amirandichtung zu beobachten. Sie haben immer die nichtlegendarische Form von ihr: 1. die Heldensage von Amiran, dem Sohne Rustans und der Waldfrau, als Sonderüberlieferung (dagegen ist sie in dem georgischen *A* mit der Legende vereinigt); 2. den Versuch, das hingelegte Schwert zu erlangen, als Sonderüberlieferung; 3. den Recken, der Blut aus dem Brote preßt, — besonders, ohne Verbindung mit Amiran und ohne religiösen Charakter. In allen diesen Punkten führen die ossetischen Formen uns hinter die Amiranlegende zurück, zu Einzelsagen heroischen Charakters; in 2. und 3. kommen wir zu Grundtypen für Motive in der Legende, in 1. zur Grundform für eine vereinzelte Überlieferung (Amirans merkwürdige Geburt und Jugendkämpfe kommen ja in der südkaukasischen Überlieferung niemals selbständig vor). Dagegen fehlt den Osseten ganz die legendarische Form, oder sie haben doch nur einen schwachen Schimmer davon. Die Osseten haben hier die ältere Stufe bewahrt. Nicht als ob dies später in den Kaukasus eingewanderte iranische Volk sie geschaffen hätte; aber sie haben einfach an der ältern Stufe der georgischen Dichtung von Amiran festgehalten: der vorlegendarischen. —

Die ganze Erzählung vom Brote scheint am ehesten im westlichen Teile des Gebiets der Amiranlegende zu Hause zu sein; die einzige mehr östliche Aufzeichnung (*B*) zeigt ja auch an andrer Stelle Einfluß von westlicherer Überlieferung (Fesselung an den Pfahl, s. S. 211). Es ist dann in geographischer Hinsicht recht wahrscheinlich, daß diese Form der Unterredung mit dem gefesselten Recken in einer gewissen Verbindung steht mit der entsprechenden Form, die wir als „Typus III" kennen gelernt haben und die charakteristisch war für die Sagen der Abchasen von dem gebundnen Recken, — nicht so, daß die letztere Form ihre einzige Quelle sein kann (dem Inhalt nach liegt die ossetische Riesensage ja weit näher), sondern so, daß die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Breite (d. i. als Glied in der größern Amiranlegende) auf dem Zusammenschweißen einer von Westen kommenden Unterredung mit dem Riesen (gekreuzt mit der Riesensage, die wir im Ossetischen kennen) und einem mehr östlichen Besuch bei dem Riesen (Typus II, „das hingelegte Schwert") beruht. Das wird zu der Aufhäufung von Heldenmotiven passen, die wir jetzt öfter in der legendarischen Form beobachtet haben. —

Über die Haupthandlung des Besuches selbst, „das hingelegte Schwert", bleibt nicht mehr viel zu sagen. Ich teile die Aufzeichnungen mit, damit man sehn kann, wie gering die Veränderung des Typus innerhalb der Texte der Amiranlegende ist; seine frühere Entwicklung zu beobachten, haben wir bereits bei den nördlichen Einzelsagen Gelegenheit gehabt (§ 20).

B (aus Telaw): „Amiran wurde eingekerkert in eine Felshöhle mit starken Türen, die nach dem Willen Gottes sich bald öffnen und bald wieder schließen konnten . . . In einigem Abstand von dem Recken, gerade so, daß er nicht mit der Hand hinlangen kann, liegt sein Schwert, mit dem er seine Ketten würde entzweischlagen können, wenn er es mit den Händen fassen könnte." „Einst, als die Türen zur Höhle offen standen, kam ein fremder Jäger zu dem gefesselten Amiran hinein." [Amiran preßt Blut aus dem Brote des Jägers, Milch aus seinem eignen.] „Darauf bat Amiran seinen Besucher, ihm sein Schwert zu geben. Der Jäger versuchte, Amiran das Schwert zu geben, um das er bat; aber das ging nicht an: es war ihm nicht möglich, mit allen seinen Kräften das schwere Schwert aufzuheben. Dann bat ihn Amiran, sich auf der Erde auszustrecken und mit den Händen kräftig das Schwert zu umfassen, Amiran würde ihn dann an den Füßen ziehen und dadurch sein kostbares Schwert an sich reißen. Der Jäger gehorchte, umfaßte mit den Händen das Schwert und streckte die Füße dem Gefangnen hin; aber kaum hatte Amiran seine Füße umfaßt und begonnen, sie an sich zu ziehen, als der Jäger rasend zu schreien anfing, weil die Füße ihm fast vom Leibe gerissen wurden. Amiran sah sich genötigt, innezuhalten; und danach begann er den Jäger zu bitten, wenn er nach Hause käme, solle er einen dicken Riemen (*djambara*), wie die Grusinen ihn brauchen, um das Joch des vordersten Ochsenpaares an dem hintersten Joch zu befestigen, nehmen und den zu ihm in die Höhle schleifen, die Türen würden inzwischen offen bleiben. Wenn der Jäger die Djambara, um die er bat, dorthin brächte, sollte er das eine Ende an das Schwert binden und das andre in Amirans Hände geben; der würde dann sein sehr ersehntes Schwert an sich ziehn können. Indem Amiran dem Jäger diese Aufgabe stellte, bat er ihn, falls er eine Frau treffen sollte, die mit Fragen in ihn dringe, wohin er die Djambara trage, solle er sich unter keinen Umständen nach ihr umwenden und ihr seine Absicht offenbaren; andernfalls würde nämlich die Tür zu seiner — Amirans — Wohnung sich sogleich schließen und der Jäger könnte ihm dann nicht die verlangte Djambara geben. Der Jäger gelobte, der Aufforderung genau nachzukommen, und begab sich heim. Er kam schnell nach Hause, nahm dort eine Djambara und wollte sie Amiran bringen. Zum Unglück für diesen bemerkte eine Frau den Jäger und begann in ihn zu dringen, daß er ihr offenbare, wohin er die Djambara schleppe. Es half nicht, daß der Jäger sich so sehr verhärtete, als er konnte, die standhafte Frau siegte, und er offenbarte ihr verzagt seine Absicht. Danach schloß sich augenblicklich der Eingang zu Amiran, wohin der Jäger seine Bürde ohne Nutzen schleppte. Amiran verstand natürlich, was

geschehn war, und wurde noch mehr mit einem Gefühl des Hasses gegen die Frauen erfüllt; und wehe den Frauen und den Schmieden, wenn es Amiran einmal glückt, sich aus der Gefangenschaft zu befreien! Aber die Schmiede [Hindeutung auf Typus VI: Erneuerung der Fessel] und die Frauen wissen das gut, und deshalb vergessen die ersten niemals ihre Pflicht: mit nüchternem Magen am Gründonnerstag mit dem Hammer auf den Amboß zu schlagen, und die andern passen genau auf, daß keiner Amiran helfe."

D, mingrelisch: „Amiran würde die Kette mit seinem Schwert zerhauen und sich selbst befreien können; aber das Schwert konnte er nur mit dem kleinen Finger erreichen, ohne eine Möglichkeit zu haben, es mit der Hand zu fassen. Dann erblickt er einen Hirten, ruft ihn zu sich und bittet ihn, ihm das Schwert zu geben. Das Schwert erwies sich als sehr schwer, und der Hirt konnte es nicht aufheben. Da bittet Amiran den Hirten, einen Gürtel fest ans Schwert zu binden und ihm das eine Ende zu reichen. Der Gürtel kann das Gewicht des Schwertes nicht aushalten und zerbricht. Dann sendet Amiran den Hirten nach einigen Ketten, indem er sagt: ‚Nimm einige Ketten und lauf mit ihnen hierher zu mir, aber du darfst dich nicht umsehn, sonst werde ich unsichtbar für dich.' Außerdem gelobt der Held, ihn reich zu belohnen, falls es ihm glücke, ihn aus den Fesseln zu befreien. Der Hirt ging heim, nahm einige Ketten und machte sich mit ihnen auf, zu Amiran zu laufen. Aber die Frau des Hirten, die ihren Mann fortlaufen sah, rief ihm nach: ‚Wo willst du hin?' Aber er lief weiter, ohne zu antworten oder sich umzusehn. Die Frau folgte ihm auf den Fersen, und als er fast Amiran erreicht hatte, rief sie so heftig, daß er sich zu ihr umwandte und im Zorn die Ketten auf sie warf. Im selben Augenblick wurde Amiran vom Nebel verborgen und entschwand den Blicken des Hirten."

F, georgisch: „Gott fesselte ihn ferner und warf ihn in ein Haus von Glas, das er auf dem Gipfel eines Berges schuf. Amirans Schwert wurde in einiger Entfernung niedergelegt. Das Tor des Hauses öffnete sich alle hundert Jahre einmal . . . Einstmals, als das Tor offen stand, gingen Bauern vorbei, doch als sie Amiran sahen, flohen sie vor Schreck. Amiran rief sie, beteuernd, daß er ebenso ein Geschöpf Gottes sei wie sie. [Hier folgt Amirans Frage nach dem Pflug usw., S. 220.] Als die Bauern sich nach Hause aufmachten, bat Amiran einen von ihnen, ihm einen Strick zu bringen, doch sollte sich der Bauer auf dem Rückwege zum gläsernen Hause nicht umsehn, denn sonst schließt sich das Tor. Der Bauer erfüllt seine Bitte, holt einen Strick und wendet sich zu Amirans Haus; doch seine Frau folgt ihm und bittet ihn, zu sagen, wozu und wohin er ginge. Ihre Zudringlichkeit ärgert ihn, so daß er sich umwendet und sie nach Hause jagt. Dann kommt er zur Stelle, wo Amiran war, und findet ihn nicht: Amiran ist verschwunden, man weiß nicht wohin."

H, swanisch: „Einst waren neun Swanen im Gebirge auf der Jagd . . . Amiran bat die Swanen, ihm das Schwert zu reichen; aber sie konnten es nicht von der Stelle bewegen. Sodann gab Amiran ihnen den Rat, ein Ende der Ochsenriemen, die sie bei sich hatten, an das Schwert zu binden und ihm das andre Ende zu reichen. Aber als Amiran anzog, rissen die Riemen.

Dann ließ Amiran die Swanen nach Hause gehn und bat sie, daß sie sich Riemen von neun dreijährigen Ochsen verschafften. Aber nachher gelang es den Swanen niemals, Amirans Aufenthaltsort wiederzufinden. So bald sie der Schlucht sich näherten, verbarg sie sich."

Formen, die — jedenfalls dem Anschein nach — dem einfachen ,,Typus I" (hingelegtes Schwert ohne Helfer) entsprechen, finden sich dagegen in einigen der georgischen Amiranaufzeichnungen:

Georgisch E (Teil einer größern Heldensage, örtlich angeknüpft an die Berge Kasbek und Gergeti): ,,Nicht weit von Amiran liegt sein Schwert, das auch rostig und schimmelig ist (wie die Kette). Auch das Schwert weint über sich selbst wie sein Herr. Der Berg Gergeti öffnet einmal jährlich für Amiran die Tür dem Lichte zu; aber Amiran ist nicht froh, denn die Strahlen des Lichts erneuen die Schmerzen der Schwermut und des Leidens, die bereits kühler geworden sind." [Nichts von einem Versuch, das Schwert zu erlangen! Bei der Wiederkehr Christi soll Amiran seine Freiheit erhalten und die Unholde bekämpfen.]

Georgisch G: ,,In seinem Zorn band Gott ihn mit Eisenketten in einer der Schluchten des Kaukasus. Amirans Schwert, das neben ihm niedergefallen ist, liegt auf der Erde."

Aber sehn wir näher zu, so entdecken wir, daß das hingelegte Schwert in *E* zusammen auftritt mit dem Berge, der sich einmal im Jahre öffnet; aber diese offne Felstür ist gerade der charakteristische Zug für das Auftreten des menschlichen Helfers und kommt sonst nicht vor. *E* verrät sich dadurch als unvollständige Form des Typus II; vielleicht hat der Vortragende selbst, der *E* seine jetzige, halb poetische Gestalt gegeben hat, den Auftritt ausgelassen: das menschliche Eingreifen würde schlecht zu dem lyrisch-tragischen Tone passen, in dem der Dichter die Sage darstellt (sieh die Wiedergabe oben S. 173 ff.). In diesem Fall dürfte es wahrscheinlich sein, daß auch *G* ursprünglich mit dieser und mit den übrigen georgischen Überlieferungen übereinstimmte. Jedenfalls ist es sicher, daß das Motiv an keiner der zwei Stellen seinen ursprünglichen Charakter hat: die Spannung, ob Amiran das Schwert erlangen wird, ist ganz gewichen; das Schwertmotiv ist selbst ein rostiges Inventarstück in der poetischen Rüstkammer[1]).

Es steht nun fest, daß innerhalb der Legende die einzige bekannte Handlungsform des ,,hingelegten Schwerts" zu dem voll entwickelten, d. i. jüngern Typus zu rechnen ist und daß die paar Fälle, wo es nur Bühnenrequisit ist, auf die gleiche Grundlage zurückweisen. In Gegensatz dazu stehn die westlichern Gegenden (südlich und

1) Vgl. den ossetischen Typus *II b*, in dem die auf den Boden verstreuten Waffen auch nur Bühnenrequisiten sind; er reckt sich nach einer in der Wand befestigten Kette (S. 142).

nordwestlich vom Elbrus) mit dem ursprünglichern „Typus I“; er ist einfach und naturgebunden am Ditz, in der swanischen Heldensage dagegen im Übermaß reich ausgeführt, doch so, daß sein Hauptgedanke — der Recke, der selbst nach dem Schwerte langt — nur noch mehr auf die Spitze getrieben ist. Wie gewöhnlich liegt dann die einfachste Form außerhalb der Amiranlegende. Ich habe früher Gründe dafür beigebracht, daß die Quelle dieses Motivs am ehesten in der Heldensage von Amiran in den Gegenden südlich vom Elbrus zu suchen ist (S. 185).

Für den voll entwickelten „Typus II“ (Mißgeschick des Helfers) haben wir bestimmteren Grund unter den Füßen. Es handelt sich fast immer darum, daß der Berg zu irgendeiner Zeit sich öffnet und — wenn das Verbot des Schweigens gebrochen wird — sich plötzlich wieder schließt[1]). Dies setzt voraus, daß der Recke drinnen im Berge gebunden ist; aber das ist er nicht am Elbrus, dagegen knüpft diese Vorstellung sich an seine Fesselung im Kasbek, und in Gegenden, die ihm nahe liegen — nördlich oder südlich vom Kaukasus — haben die Sagen fast ihre ganze Verbreitung.

Diese mittelkaukasische Sage vom Berge, der sich öffnet, dürfte dann nach ihrer Natur eine bei den Bergbewohnern entstandne Vorstellung des Volksglaubens sein (solche Vorstellungen begegnen bei zahlreichen Völkern), die später in die Legende von Amiran eingefügt worden ist.

Von diesen Einzelheiten wenden wir uns zu einigen für die ganze Sage wesentlicheren Fragen.

Der Name Amiran findet sich, wie wir wissen, in allen Aufzeichnungen der Legende und den meisten der Heldensagen; hin und wieder tritt er in Einzelsagen auf, doch niemals in Gegenden nördlich vom Elbrus; und am Kasbek ist er nicht alleinherrschend, auch nicht westlich vom Elbrus bei den Abchasen. Es ist klar, daß er seinen Ursprung in Heldensage + Legende hat; und wenn die Legende aus der Heldensage abgeleitet ist, hat er seinen Ursprung in dieser.

Oder, um es einfacher auszudrücken: der Name Amiran ist georgisch. In Georgien tritt er immer auf ohne Ausnahme, sogar in

1) Nur *D*, das aus westlichern (mingrelischen?) Gegenden ist, läßt Amiran an einen Pfahl auf dem Gipfel des Berges gebunden sein und in dem Augenblick, wo das Schweigen gebrochen wird, „im Nebel verborgen werden“, — ein ungleich weniger wirkungsvolles Motiv.

einer örtlichen Einzelsage (vom Sperosa, unten S. 231); überall sonst ist er unbekannt oder muß mit andern Namen um sein Recht kämpfen.

Der Name läßt sich kaum von persisch Ahriman (altpersisch Angramainyu, der Böse Geist) trennen[1]). Beide sind die schlimmsten Feinde der Menschheit und sollen am Ende der Welt hervorkommen und versuchen, sie zu zerstören. Auch Ahriman liegt lange im Dunkel begraben, gelähmt durch die siegenden Worte des Ormuzd. Wenn ihm auch das Erdbebenmotiv fehlt und die irdische Heimat und die ganze Anschaulichkeit, die der Elbrusriese besitzt, ist die Ähnlichkeit doch hinreichend groß, daß sein Name auf den letztern überführt sein kann.

Alle die Persien zunächst liegenden Länder sind so durchsäuert von persischen religiösen Ideen, daß es nicht wundernehmen kann, wenn die persische Teufelsgestalt mit dem heimischen Riesen zusammenschmolz. Die Georgier hatten, als sie im 2. Jahrh. n. Chr. zum Christentum übergingen, eine Mischung von persischem Gottesdienst und kaukasischem Heidentum.

Bei diesem geographischen Ausgangspunkt ist es verständlich, daß der Name Amiran sich bei dem südkaukasischen Hauptstamm festsetzte und daß er den Stämmen nördlich vom Elbrus unbekannt ist.

Recht merkwürdig ist es, daß der Erdbebenriese nicht mit der im Demavendberge eingeschloßnen Schlange (später: dem Schlangenmenschen) Azhi-Dahāka verschmolz, die als eingesperrtes Ragnarökungeheuer eine ganz entsprechende Rolle hatte; aber der unmittelbar religiöse Glaube von dem bösen Ahriman hat augenscheinlich größere Expansionskraft gehabt als die ortsgebundne Vorstellung vom Weltzerstörer. —

Gewiß ist nicht nur der Name und der allgemeine Begriff dem Persischen entlehnt, vielmehr auch bestimmte epische Einzelheiten. In einer der Avestaschriften, dem „Schöpfungsbuch" (Bundehesh K. 1), wird erzählt, daß Angramainyu sich in seiner Mißgunst aus der Tiefe erhob, um gegen die Geschöpfe des Lichts und ihren Herrn zu kämpfen. „Bestimme eine Zeit zum Kampf, in der Mischung [währenddessen Gut und Böse im Streit liegen] auf 9000 Jahre", sagte Ahura Mazda. Angramainyu ging auf den Vertrag ein; „da zeigte Ahura Mazda dem Angramainyu

1) So zuerst Krohn 146.

das Ende, nämlich seinen (des Ahura Mazda) Sieg, die Machtlosigkeit des Agramainyu, das Abnehmen der Daēvas, die Auferstehung und das zukünftige Leben . . . Und Angramainyu wurde bestürzt und fiel in den dunkelsten Ort zurück und war 3000 Jahre in Bestürzung.“[1]) Wenn dies Stück persischer Theologie in einfachen Volksmythus übergehn sollte, konnte das schwerlich viel anders geschehn als so, wie es in den einfachsten Formen der Amiranlegende dargestellt wird, wo der Kampf nur darin besteht, daß Gott in seiner Macht ihn in die Tiefe des Berges hinunterwirft; die doppelte Einleitung, daß der Böse einen Angriff macht und daß Gott ihn zu einem bestimmt abgegrenzten Kampfe herausfordert, mußte im Volksmythus natürlich dazu zusammenschmelzen, daß der Böse Gott herausforderte[2]).

Hinter der verchristlichten Amiranlegende liegt also eine ältere, die darauf beruht, daß ein persischer Mythus von dem Bösen sich mit Kaukasusvorstellungen gekreuzt hat. Die neue Entwicklung hat dem Recken den Namen gegeben; aber wahrscheinlich hat sie auch die Herausforderung und das Hinabstürzen des Bösen in die Tiefe hineingebracht.

Die Zeit für diese Einwirkung muß das spätere Altertum sein, wo die persische Religion in Georgien Eingang gewann, oder jedenfalls nicht viel danach, — doch vor der Christianisierung des Landes im 2. Jahrh. n. Chr. Auch die Form des Namens Angra Mainyu > Ahriman > Amiran beweist, daß die Entlehnung in jüngerer persischer Zeit stattgefunden hat.

Die Entwicklung der Heldensage von Amiran muß dagegen zwischen diesen beiden Perioden liegen: nachdem der Name aus dem Persischen entlehnt war und bevor die Legende ihre vollere, mehr christliche Form erhielt. Die Heldensage hat Amiran nicht als einzigen Namen für den Helden, aber es ist der ausgebreitetste; daß der Recke einen allen wohlbekannten Namen hatte, hat natürlich eine Rolle gespielt für die Ausbreitung der Sage und damit für ihre Entwicklungsmöglichkeiten. Wir verstehn jetzt, daß die Heldensage von Amiran mehr in den westlichen Kaukasusländern entstand; hier war die Einwirkung der persischen Religion schwächer als bei den östlicheren und fortgeschritteneren Georgiern.

---

1) Dähnhardt, Natursagen I 8.

2) Auch in der georgischen Aufzeichnung *A* fordert Christus Amiran heraus; aber diese Ähnlichkeit dürfte doch zufällig sein.

So fügt sich Glied an Glied, um die christliche Amiranlegende als aus ältern einfacheren Vorstellungen erwachsen zu erweisen, indem die Elbrussagen den Kern ausmachen und neu eingeführte Motive die höheren religiösen Ideen ausdrücken, mit denen man in Berührung kommt.

Die Rechenschaftsablage über „den gebundnen Riesen" in den Kaukasusländern ist hiermit beendet, was die Sagentypen und ihre Entwicklung angeht. Aber neben den beweglichen Sagentypen finden sich die ungleich mehr am Orte haftenden Vorstellungen von dem Platze des gefangnen Riesen im Berge, bei denen wir bereits mehrmals in kurzen Andeutungen verweilt haben, die wir aber jetzt im Zusammenhang und mit vollständiger Ausnutzung der Quellen betrachten werden. Zuerst müssen wir darlegen, in welchem Umfang es auf diesem Gebiet örtliche Typen gibt.

1. Der Riese gefesselt in einer sichtbaren Höhle ist eingeschränkt auf die allerwestlichsten Gegenden: die Höhle nahe dem Gipfel des Berges **Ditz** (abchasisch-tscherkessische Grenzgegend, Typus I) und „eine Höhle in der Nähe des Dorfs **Tschilou,** am Fuße des Seitenkamms der Panawbergkette" (abchasische Heldensage, S. 165 ff.).

2. Der Recke gefesselt auf dem Berge gehört dem westlichen Teil des Kaukasus an, rings um den **Elbrus**, meist an diesen Berg geknüpft (nicht selten nur an „einen sehr hohen Berg im Kaukasus", aber die Gegend und der Typus zeigen, daß der Berg hierher gehört); nur eine einzelne georgische — also etwas fernere — Überlieferung nennt einen andern Berg, Sakornia[1]). Die nähern Umstände sind: A) gefesselt auf dem Gipfel des Berges, B) gefesselt an einen Fels oder (südlich vom Elbrus) eine Säule, C) gefesselt in einer Schlucht. Nur einige wenige Aufzeichnungen nahe am Elbrus haben alle diese Motive, die meisten nur eins oder zwei davon:

A + B + C: „In dem Sattel zwischen den beiden Gipfeln [auf dem Elbrus], gerade bis zu der Stelle, wo sich eine riesengroße Felswand erhebt; an deren Fuß entspringt eine Quelle" (IV, kabardisch). — „Drei von den Teufeln griffen ihn an Armen und Beinen, brachten ihn hinauf auf den Gipfel des Berges Elbrus, warfen ihn hinunter in eine Schlucht und banden ihn mit einer schweren Kette an einen großen Eisenpfosten" (swanische Heldensage S. 164); „kaum hatte Amiran diese Worte beendet

1) Es glückte mir nicht, die Lage dieses Berges näher zu bestimmen.

[auf dem Gipfel eines Berges im Kaukasus], als sich der Berg öffnete und er sich in einem Abgrund befand, mit einer schweren Kette an einen Eisenpfahl gebunden" (Leg. *H*, swanisch).

A + B: „auf dem Gipfel des Elbrus befindet sich ein großer kegelförmiger Stein, auf welchem ein Greis sitzt . . . seit undenklichen Zeiten an den Felsen geschmiedet" (III a, kabardisch); „auf dem hohen Berge, auf welchem der ewige Schnee liegt (Elbrus), befindet sich auf dem obersten Gipfel eine große, runde, sehr schwere Steinplatte. Auf der Mitte dieser Platte sitzt ein uralter Greis. Um den Hals usw. trägt er schwere eherne Ketten, welche an die Steinplatte angeschmiedet sind" (III c, abchasisch).

B + C: in den Elbrusbergen in einer Bergspalte ein Mann an einen Klippenblock gefesselt (II b, ossetisch [im folgenden erwähnt als eine Höhle, deren Öffnung zusammenstürzt, d. i. der Kasbektypus]). — „Amiran ist von Gott [an den Elbrus ?] gefesselt bei der Quelle des Flüßchens Hadsilga" (III d, abchasisch). — „„Er selbst wurde in die Mündung des [Baches] Thuartscheli hinabgestürzt, und auf den Befehl des Höchsten schlossen sich zwei Berge über seinem Haupt zusammen; am Fuße der Klippen erhoben sich zwei Eisensäulen mit Ketten, womit der Schuldbeladne gebunden wurde" (V b, mingrelisch).

B: „am Fuße eines Berges im Kaukasus, mit sieben Fesseln an den Felsen festgeschmiedet, oben auf dessen Gipfel liegt sein Schwert, sein Wuchs ist der Höhe des Felsens gleich" (II a, tscherkessisch); „an die Klippen des Elbrus ist ein gewaltiger Recke gekettet" (S. 141, ossetisch). — Pfahl allein (V c, mingrelisch; Leg. *D*, mingrelisch); „Rokapi mit Ketten an einen Eisenpfosten geschmiedet" (V d, imeretisch); dasselbe (V e, imeretisch); es muß jedoch vorausgesetzt werden, daß der Pfahl auf dem Berge sich befindet, da Rokapi die Herrscherin des Berges ist.

C: „Ein sehr hoher Berg im Hochkaukasus, vielleicht der Elbrus, der einen furchtbaren Abgrund verbirgt, in dem man bisweilen starkes Geräusch von Ketten und von Stöhnen vernimmt" (III b, abchasisch); „in seinem Zorn hierüber band Gott ihn mit Eisenketten in einer der Schluchten des Kaukasus" (Leg. *G*, georgisch); der Berg Sakornia, „eine mächtige Felsschlucht und darin tief unten Amjiran, der mit einer Fessel gebunden war", „der Berg hatte ihn verborgen in dem Augenblick, wo der Bauer das Schweigen brach "(II e, georgisch). Diese georgischen Formen bilden den Übergang zu dem bald unten erwähnten Kasbektypus B.

Ausnahme: „nach den Sagen der Abchasen ist im Innern des Berges [Elbrus] ein Mann gefangen, der erst dann seine Freiheit erlangt, wenn das ganze jetzige Menschengeschlecht zugrunde gegangen ist" (abchasisch, S. 180).

3. Eingesperrt im Berge, vom Mittelkaukasus, besonders dem **Kasbek,** georgisch und ossetisch. A) Natursagen vom Kasbek über den unter der Steinmasse begrabnen Recken. B) Angeknüpft an den „vollständigen" Typus II: „das hingelegte Schwert": eine Bergwand öffnet sich, oder die Kupfertür des Berges öffnet sich, oder — selten — Amiran ist im Berge verborgen oder in

einem Glashaus auf dem Gipfel des Berges; der Überlieferung fehlt der Name des Berges, oder sie schwankt zwischen mehreren Namen.

A: „Der Gipfel des Kasbek soll der Sitz des voradamitischen Geschlechtes der Diws sein, das von dem Recken Haschenk auf seinem zwölffüßigen Pferde bekämpft wurde, aber sie töteten ihn durch Steinwürfe; nun liegt er im Berge begraben, und wenn er seine Glieder reckt, so finden Lawinenstürze statt" (ossetisch, S. 165). — Übergangsform zu B: „Über den gebundnen Amiran legte der Herrgott Berge mit Schnee und Eis, nämlich den Kasbek und Gergeti, um ihn für immer von der Möglichkeit auszuschließen, Himmel und Erde, Licht und Freude zu sehn" (Leg. *E*, S. 175, georgisch).

B: „Besso ist bereits an der Höhle, plötzlich jedoch wankt der Felsen mit der Höhlenöffnung und stürzt in die Tiefe" (II b, ossetisch, der Anfang gehört hingegen zum Ortstypus Elbrus); „zur Höhle führte eine kupferne Tür; Gott öffnete sie" (II c, ossetisch); tief drinnen in einer Höhle eine ungeheure Menschengestalt, die mit Händen und Füßen an die Erde gefesselt war, „einmal in jedem siebenten Jahr öffnet sich eine Wand in meinem Gefängnis", furchtbares Krachen, als die Höhle sich schließt, noch heute sieht man am Kasbek die Kette und das Seil (II d, „georgisch"); „der Berg Gergeti öffnet einmal jährlich für Amiran die Tür dem Lichte zu"[1] (Leg. *E*, georgisch); „Amiran wurde eingekerkert in eine Felsenhöhle mit starken Türen, die nach dem Willen Gottes sich bald öffnen und bald wieder schließen konnten" (Leg. *B*, georgisch, aus Tclaw). — „Die zwei Kämpfenden begaben sich hinauf auf einen der hohen kaukasischen Berge", „im selben Augenblick schoß ein sehr hoher Berg hervor mit einem Eisenhaus darin" (Leg. *A*, georgisch, aus Gori); „Gott fesselte ihn ferner und warf ihn in ein Haus von Glas, das er auf dem Gipfel des Berges schuf", „jetzt nennt man den Berg, welcher sich in Dschawagetien befindet, den Berg Amirans; übrigens nennt man Berg Amirans auch den Elbrus und Ararat" (Leg. *F*, georgisch). Diese letzte und künstlichste Form ist auf eine kleine örtlich begrenzte Gruppe legendarischer Aufzeichnungen beschränkt, — die am weitesten westlich von dem Gebiete des eingesperrten Riesen liegen. Vielleicht ist das Glashaus auf dem Gipfel des Berges eine Mittelform zwischen dem Elbrustypus (Gipfel des Berges) und dem Kasbektypus (eingeschlossen); das Dschawaland hat ja gerade eine Mittelstellung zwischen beiden.

4. Noch weiter östlich als den Kasbek treffen wir eine Sage, die an eine der Zinnen des **Sperosa** geknüpft ist, leider nur mitgeteilt in einer kurzgefaßten Touristenaufzeichnung:

„Der Himmel war etwas bewölkt, doch wurde es gegen Morgen etwas klarer, und wir gewahrten den Kasbek, dessen gewaltiges Haupt über Wolken thronte. Näher zu uns nach Westen hin ragten die pittoresken, vielgezackten, steil abfallenden Gipfel des Sperosa und der Massiasgruppe, beide über 10000 Fuß hoch und noch mit Schnee bedeckt, zum Himmel

1) Dagegen liegt sein Feind, der Drache, in einer tiefen Schlucht.

empor. Der äußerste Zacken des Sperosa trägt den Namen ‚Amiran'. Kein Mensch kann ihn ersteigen, nur der Teufel kommt da hinauf; das dort oben sichtbare Mauerwerk ist nicht von Menschenhänden aufgeführt. Dort ist der Riese Amiran angekettet." (C. Hahn, Aus dem Kaukasus, Reisen und Studien, 1892, S. 247, vgl. 109; die Aufzeichnung von einer Fußtour 1890 im Lande der Tuschen. Die Tuschen sind ein kleiner eigenartiger georgischer Volksstamm, der in den Bergtälern nördlich von Telaw lebt.)

Die Erzählung vom Sperosa ist nicht ganz deutlich[1]). Doch scheint es unzweifelhaft, daß das Verhältnis des Berges zu Amiran mit seiner unzugänglichen Steilheit zusammenhängt; Amiran muß dann auf seinem Gipfel gefesselt sein. Das kann man sich denken wie in den Elbrussagen: gefesselt unter freiem Himmel. Aber man kann es auch so auffassen, als ob Amirans Wohnung dort oben ist, also wie in der eben erwähnten Sage aus dem Dschawalande; die Erwähnung von Bauwerken auf dem Gipfel des Berges mag am ehesten in diese Richtung weisen. Man scheint diesen unzugänglichen Berggipfel bald als Wohnung des Teufels und bald als Amirans Wohnung aufgefaßt zu haben (was zur Entstehung des Namens passen könnte: < Ahriman, der Böse Geist). Endlich ist da das Merkwürdige, daß — nach dem Bericht — Amiran als Name für den Berg gebraucht wird. Das kann darauf deuten, daß man sich den Berg selbst als identisch mit dem Riesen gedacht hat (ein Glaube, den man weit in der Welt umher bei Bergriesen findet), und die Sage entspricht dann einzelnen Zügen in den Elbrusüberlieferungen; aber der Gedanke ist zu schwach bezeugt, als daß wir Gewicht auf ihn legen können. Wir müssen also unentschieden lassen, ob eine alte Übertragung vom Elbrustypus oder ein eigenartiger Seitenschößling des Kasbektypus vorliegt.

Es fällt in die Augen, daß der Kasbektypus — trotz der ansehnlichen örtlichen Ausbreitung — verhältnismäßig arm ist an epischen Motiven. Er hat nur den eingesperrten Helden (der ein Motiv für Heldensagen hergibt) und das Sichöffnen des Berges (das in der vollständigsten, d. i. jüngsten Form des „hingelegten Schwertes" verwandt wird); beide sind nicht nur nach ihrem Vorkommen an den mittleren Teil des Kaukasuslandes gebunden, sondern auch bedingt durch den geschloßnen Berg, der den Riesen birgt.

Der Ditztypus hat nur ein ausgeprägtes Motiv, die einfachste Form des „hingelegten Schwertes"; aber nach seiner Beschaffenheit brauchte das Motiv nicht notwendig aus der Fesselung des Recken in der Höhle entstanden zu sein.

---

1) Der in den Bergen wandernde Gymnasiallehrer aus Tiflis hat sich kaum die Mühe gemacht, der Sache durch Fragen auf den Grund zu kommen. Was er sonst von Amiran mitteilt, betrifft den leckenden Hund und das Schmieden zu Neujahr „in Tiflis und anderswo".

Der Elbrustypus ist dagegen reich an epischen Motiven, die ausdrücklich die Fesselung auf dem offnen Berge voraussetzen: IV A (der Geier), IV B (die Quelle), V (die Säule, der wachende Vogel); ebenso II a (das Schwert wird dem gebundnen Riesen hinuntergereicht). Weniger sicher ist es, ob der „Besuch beim Riesen" und die „Frage des Riesen" (III) vom Elbrus oder einem andern westlichen Orte ausgegangen sind. Aber sicher ist, daß der Elbrus, obgleich er mitten unter Orten mit dem im Berge verschloßnen Riesen liegt, innerhalb der Überlieferungen sein Sonderrecht auf die Auftritte behauptet, die den Riesen auf dem offnen Berge voraussetzen und die ausgeprägtesten plastischen Typen darstellen. Wir erhalten dadurch eine Bekräftigung für unsre frühere Beobachtung, daß hier unter den stärksten Natureindrücken die Sagenbildung von dem die Welt erschütternden Recken immer neue Schößlinge treibt.

Innerhalb des Elbrustypus treffen wir zwei wesentlich abweichende Formen: A Gipfel, und C Schlucht. In unserm Typus IV finden wir sie vereinigt: der Recke ist in der Schlucht zwischen den zwei Gipfeln des Elbrus gefesselt. Aber daß ein so eigenartiger Anfang hinter der ganzen Elbrusüberlieferung liegen sollte, dürfte doch zweifelhaft sein. Die wesentliche naturgebundne Vorstellung von ihm als dem Erdbebenriesen setzt ja voraus, daß er im Innern des Berges sein muß, in einer Höhle oder mindestens einer Schlucht.

Eine mögliche Ursache für seine Verbindung mit dem Elbrusgipfel kann man vielleicht in einem Naturspiel suchen. „Professor Muschketow hat die Beobachtung gemacht, daß der westliche Gipfel des Elbrus, von dem im Osten liegenden Gletscher Asace betrachtet, durch seine Umrisse lebhaft an das Profil einer riesenhaften menschlichen Figur erinnert" (RR 194). Hierin könnte eine Erklärung seiner Verbindung mit dem Elbrusgipfel und andrerseits der Sagenvorstellung liegen, daß Wandrer im Gebirge ihn ein einziges Mal, aber nicht öfter sehen.

Dies letzte setzt voraus, daß der Riese so groß sein müßte wie der Berggipfel selbst. Dies ist jedoch keineswegs die übliche Vorstellung; er pflegt wohl von weit mehr als menschlicher Größe zu sein (das Schwert!), aber nicht so groß wie ein Berg. Eine Andeutung von etwas anderm liegt jedoch in II a, wo er die Höhe des Felsens hat[1]); und das entspricht der weit in der Welt umher

1) Vgl., daß der riesengroße Christus ihm nur bis zum Knie reicht.

üblichen Vorstellung, daß der Riese, die Schlange u. ä., die den Berg bewohnen, so groß sind wie der Berg selbst[1]). — Man erwartete, daß der Erdbebenriese im Berge verschlossen wäre, den er erschüttert (dieser Gedanke tritt hervor, sicher ganz aus sich selbst, in einer früher erwähnten abchasischen Aufzeichnung vom Elbrus). Die in den Überlieferungen übliche Form dürfte dann am ehesten eine Kreuzungsform zwischen dem im Berge verschloßnen und dem sichtbaren berggroßen Riesen sein.

Doch wie es sich nun auch mit dem Ursprung verhalten mag, der auf dem Elbrus gefesselte Riese ist der einzige tatsächliche Typus; und sein Wesen ist bis zu einem gewissen Grade abgetrennt von der ganzen Masse des Berges, er wird in Verhältnis gesetzt zu mehr begrenzten Gegenständen: dem Geier, dem Schwert, der Quelle. Diesen Riesen auf dem Elbrus müssen wir als den kaukasischen Haupt- und Grundtypus betrachten, — und wir werden später auf ihn zurückkommen.

§ 25. *Die Kette des Teufels wird zusammengeschmiedet.*

Derselbe Glaube, dem wir bei Georgiern und Armeniern begegneten, daß die irdischen Schmiede durch Schläge auf den Amboß die Ketten des gefangnen Weltzerstörers zusammennieten, findet sich in mehreren Gegenden Europas wieder, natürlich überführt auf den Teufel des Christentums:

Kärnten. Die Schmiede führen jeden vierten oder fünften Hammerstreich nicht auf das erhitzte Eisen, sondern auf den bloßen Amboß; junge Schmiede tun es aus Gewohnheit, weil sie es so gelernt haben, aber die Alten wissen zu erzählen, daß durch diese Streiche die Kette wieder befestigt wird, an welcher Lucifer angeschmiedet ist und die er durch fortwährendes Herumrasen stark abnutzt. Der letzte Streich eines Schmiedes wird auch immer auf den bloßen Amboß geführt. (Zeitschrift für Mythologie IV, 1859, S. 413 Nr. 15.)

Steiermark. Schmiede machen, ehevor sie abends die Werkstätte verlassen, drei Schläge auf den Amboß. (Rosegger, Volksleben in Steiermark 1905, S. 67.)

Tschechisch. [*a*] Mancher Schmied schlägt Samstag vor dem Feierabend, wenn er die Arbeit beendet hat, noch dreimal mit dem Hammer auf den bloßen Amboß, wodurch der Höllengeist wieder für die ganze Woche angeschmiedet ist. Sonst würde er die Eisen, mit welchen er in der Hölle gefesselt ist und an denen er die ganze Woche gerüttelt hat, zerreißen und die ganze Welt aus ihren Wurzeln reißen. Man nennt das den Teufel fesseln (Čerta vázati), [*b*] vgl. Hanuš baj. kalendař 209. 215, wo

1) Vgl. oben über den Gipfel des Sperosa, der den Namen „Amiran“ trägt.

der Gebrauch auf bestimmte Tage beschränkt ist (Michaeli [29. Sept.]). (Grohmann, Aberglaube und Gebräuche in Böhmen S. 27 Nr. 133.)

Tirol. a: Nach einer Weissagung wird vor Untergang der Welt Lucifer von seinen Ketten loskommen und alles wütend mit sich fortreißen; um es zu verhüten, daß dies jetzt schon geschehe, war es vor kurzem noch in manchem abgelegnen Tale Tirols bei den Schmieden üblich, Samstags oder an andern Feierabenden nach Einstellung der Arbeit drei Streiche auf den bloßen Amboß zu tun; dadurch sollten die Kettenglieder des höllischen Ungeheuers wieder festgeschweißt werden. (Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol, 1859, S. 290 Nr. 516, < ,,Beilage zur Donau, 1855 Nr. 316"[1]).)

b: Die Schmiede hatten einst den Brauch (ein vor zehn Jahren verstorbener Schmied im Zillertale tat es noch), daß sie an Feierabenden nach getaner Arbeit noch drei starke Streiche auf den Amboß gaben; warum? ,,weil Lucifer, der oberste der Teufel, der durch den Erlöser der Welt an eine Kette geschmiedet worden, nach und nach von der Kette loskommt, denn er reißt unbändig daran; durch die drei Schläge wird sie wieder fest. Würde Lucifer los und käme er in die Welt, dann würde er dieselbe mit sich ins Chaos reißen." — Diese Sage wird auch auf folgende Weise von den alten Bäuerlein erzählt: Ein ,,grimmiger Wolf" oder ein ,,Drache mit vielen Köpfen" oder ,,der Höllenfürst Lucifer" wurde von Christus dadurch für die Welt unschädlich gemacht, daß Christus ihn ,,hinter neun Eisentüren an einer dreifachen Kette befestigte", weil er sonst den Untergang der Welt veranlassen würde. Durch die drei Schläge der Schmiede werden Ketten und Türen im alten, festen Stande erhalten, welche sonst nach und nach zerbrochen und das Untier frei werden würde. (Alpenburg, Mythen und Sagen Tirols 1857, S. 252.)

c: Nach der Mitteilung des Herrn Studiosus Moser in Salzburg an der Bergstraße pflegen die Schmiede in mehreren Tälern Tirols an Feierabenden, nachdem sie die Tagesarbeit beendet, drei Streiche auf den bloßen Amboß zu tun. Dies geschah, damit Lucifer immer aufs neue angeschmiedet würde. Denn käme er los, so würde er die ganzen Welt mit sich fortreißen. Hin und wieder, z. B. in Wildschönau, hängt dieser Gebrauch mit einer dunkeln Erinnerung an den grimmigen Wolf zusammen. Derselbe ist hinter neun Eisentüren an einer dreifachen Kette angelegt, und weil er die ganze Zeit mit aller Kraft daran reißt, um freizukommen, muß jene immer zusammengeschmiedet werden. Sonst stürzte die ganze Welt über den Haufen. (Mannhardt, Germanische Mythen, 1858, S. 87.)

Bayern. a: In Waldkirchen in Niederbayern und in der dortigen Gegend ist es Brauch, daß der letzte der Schmiede, Meister oder Geselle, welcher am Feierabend die Werkstatt verläßt, mit dem Hammer einen kalten Schlag auf den Amboß macht. Das geschieht, damit Lucifer seine Kette nicht abfeilen kann, denn er feilt immer daran, so daß sie immer dünner wird. Am Tage nach Jacobi [25. Aug.] ist sie so dünn wie ein Zwirnsfaden, aber an diesem Tage wird sie auf einmal wieder ganz; würden die

1) Die gleiche Quelle liegt zugrunde für Vernaleken, Alpensagen, 1858, S. 69 (Ähnliche Wendungen von Lucifer, aber ohne Hammerschlag Zs. f. Myth. IV, 1859, S. 203, Gegend von Salzburg.)

Schmiede nur einmal vergessen, den kalten Schlag auf den Amboß zu machen, so könnte Lucifer seine Kette ganz abfeilen. (Panzer, Bayrische Sagen und Bräuche II (1848) S. 56 Nr. 69 [> Sepp, Altbayrischer Sagenschatz, 1893, S. 607; Leyen 1]).

b: Dr. Otto Maußer erzählt mir aus dem bayrischen Wald: In Waldkirchen, Bezirksamt Wolfstein (Lokalbahn Freyung-Passau), in Grafenau und im Bezirksamt Wilshofen macht einer der Schmiede beim Verlassen der Werkstätte zum Feierabend einen Hammerschlag auf den Amboß, den sogenannten „kalten Schlag", denn der Teufel ist an eine große eiserne Kette gefesselt, an der er Glied um Glied durchzufeilen bemüht ist. Am Jacobitag sind bereits alle Glieder durchgefeilt bis auf eines, das aber ebenfalls schon der Feile zum Opfer gefallen und nur noch so stark wie ein Faden ist. Würden die Schmiede nur einmal den kalten Schlag unterlassen, würde der Teufel am Jacobitag auch dieses letzte und schon fadendünne Glied durchfeilen — und er wäre los und ledig. (F. v. d. Leyen, Deutsche Sagen vom Weltuntergang, in „Volkskunst und Volkskunde" 1907, S. 65.)

c: Lucifer feilt an seiner Kette; jeder Schmied soll am Schlusse seines Tagewerks zwei kalte Schläge auf den Amboß führen (Aarböger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1883, 331 < Guitzmann, Die heidnische Religion der Baiwaren, 1860, S. 100.)

Schweiz, Kanton Aargau. Nach dem alten Zunftbrauch der Grobschmiede wird kein Feierabend gemacht, ohne nicht drei kalte Streiche auf den Amboß getan zu haben. Die Erzählung einer Familienhandschrift des 18. Jahrh. aus Brugg, die Rochholz sah, berichtet, daß diese kalten Schläge geschahen, um die Ketten Lucifers zu nieten, die dieser sonst durchfeilen würde. (Leyen 1 < Rochholz, Deutscher Glaube II, 1867, S. 58.)

Schweiz [*Großer Sankt Bernhard*]. „Die alten Frauen in der Schweiz erzählen, daß St. Bernhard den Teufel in einem der Berge am Kloster Clairvaux gefesselt hält; deshalb haben die Schmiede den Brauch, jeden Montag, bevor sie sich an ihre Arbeit begeben, drei Schläge auf den Amboß zu führen, wie um die Kette des Teufels zu stärken, damit er nicht loskomme." (P. Sébillot, Les forgerons 16ff., in seinen Légendes et curiosités des métiers, Paris, ohne Jahr.) — Dieser Bericht, in einem populären Werk und ohne Quellenangabe, ist sicher nicht ganz genau. Die Sage von der Fesselung des Teufels im Berge wird anderswo von dem St. Bernhard erzählt, der das Kloster auf dem Großen St. Bernhard in den Alpen gründete, nicht vom heiligen Bernhard von Clairvaux (s. unten); und das Kloster Clairvaux liegt nicht in der Schweiz, sondern auf der Grenze von Burgund und der Franche-Comté. Es ist möglich, daß auch die Ansetzung der drei Schläge auf Montagmorgen ein Mißverständnis für Sonnabendabend ist.

Es fällt leicht in die Augen, daß der Brauch wohlbekannt ist innerhalb eines geschloßnen Gebiets, aber ganz unbekannt außerhalb desselben. Dies Gebiet wird gebildet vom nördlichen Abhang der Alpen bis zur Donau und einem einzelnen Berglande nördlich der Donau: Böhmen.

Außerhalb dieses Gebiets hat man noch nicht ein einziges sicheres Beispiel von dem Schmiedebrauche nachgewiesen. Dagegen finden sich hier und dort in Norddeutschland und Südschweden Vorstellungen von der Erneuerung der Kette, die in einem gewissen Verhältnis zu diesem Brauche stehn.

Pommern, Sage: Ein Schmied wird drei Nächte hintereinander gerufen, beim letztenmal geht er endlich hinaus; es wird ihm gesagt, er solle mit seinem Werkzeug kommen; er wird mit verbundnen Augen von einem Unbekannten geführt. „Er sah rings um sich herum lauter feuersprühende Teufel in Ketten liegen. In der Mitte standen an einem Amboß drei Gesellen und hämmerten an einem eisernen Band, konnten es aber nicht fertigstellen. Sobald sie den Schmied erblickten, mußte er hinzutreten und mit dem Hammer drei Schläge führen." Er tut es; erhält zum Lohn drei Schurzfelle voll Kohlen und wird auf dieselbe Weise zurückgeführt, wie er kam; die Kohlen erweisen sich als Gold. (Jahn, Volkssagen aus Pommern und Rügen², 1889, S. 298 Nr. 378.)

Diese alleinstehende Sage, deren Gedankengang nicht besonders klar ist (weshalb muß gerade dieser Schmied notwendig herbeigerufen werden? und weshalb schlägt er nur drei Schläge?), gibt sicher nur die gewöhnlichen drei Hammerschläge des Schmiedebrauchs, in eine phantastische Situation umgesetzt. Aber damit eine solche Sage entstehn kann, braucht der Schmiedebrauch in den betreffenden Gegenden nicht zu existieren, wohl aber so nahe, daß ein Gerücht davon den Sagendichter erreichen kann.

Aus einer Gegend nahe der Heimat jener pommerschen Sage haben wir eine ganz andre Überlieferung von der Erneuerung der Kette.

Mecklenburg. Als unser Herr Christus nach der Hölle runtergefahren ist, hat er den Teufel mit 'ner großen Holzkette festgelegt. Nun hat der Teufel 'ne Feile, mit der feilt er immer an der Kette und will sie entzwei feilen. Wenn ein Mensch zum andern bei der Arbeit sagt „Helf Gott", dann ist die Karbe, die der Teufel in die Kette gefeilt hat, immer wieder zu, und der Teufel muß seine Arbeit immer wieder von vorn anfangen. (Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg I, 1879, S. 523 Nr. 35.)

Diese Überlieferung stimmt mit derjenigen der Alpengegenden darin überein, daß eine stetig wiederholte religiöse Handlung von Menschen die Erneuerung der Kette hervorbringt. Aber hier, wo man den Schmiedebrauch nicht kennt, nimmt man seine Zuflucht zur Anrufung von Gottes Namen. Mit der pommerschen Sage hat die vorliegende keine andre Ähnlichkeit, als daß sie beide erklärlich werden mit dem Schmiedeglauben der Alpengegenden als Voraussetzung, d. h. wir haben hier die schwachen und im Inhalt

tastenden Ausläufer des Schmiedebrauchs. Innerhalb dieses Brauchs selber müssen wir nach Zügen suchen, welche die Entstehung zeigen.

Wir können den ganzen Stoff in einem kurzen Überblick wiedergeben:

Armenisch *a*: 3 oder 4 Schläge, den 1. Wochentag.
— *b*, *c*: 3 Schläge, Neujahrstag.
— *d*: 3 Schläge, Sonnabendabend.
Georgisch: 3 Schläge (oder einige Schläge), Gründonnerstag.
Kärntisch: der letzte Schlag oder jeder 4. bis 5. Schlag.
Steiermark: 3 Schläge, jeden Abend.
Tschechisch *a*: 3 Schläge, Sonnabendabend.
— *b*: [3 Schläge], Michaelstag (29. Sept.).
Tirol: 3 Schläge, Sonnabendabend (an Feierabenden).
Baycrn *a*, *b*: 1 Schlag, am Feierabend; die Kette erneut am Tag nach Jacobi (d. i. 25. Aug.).
— *c*: 2 Schläge, jeden Abend.
Schweiz, Aargau: 3 Schläge, am Feierabend.
Schweiz, St. Bernhard: 3 Schläge, Montagmorgen.

Gewisse Zeiten kehren häufig wieder, aber alles in allem zeigt sich ein auffallendes Wechseln innerhalb des Brauchs. Am merkwürdigsten ist, daß das armenisch-georgische Gebiet mit dem Alpengebiet übereinstimmt, nicht nur in einem einzelnen Fall, sondern in mehreren, wovon der eine den andern auszuschließen scheint:

Sonnabendabend: armenisch *d* — tschechisch, tirolisch, bayrisch, schweizerisch;
den ersten Wochentag: armenisch *a* — westschweizerisch.
Neujahrstag [August]: armenisch — 25. Aug., bayrisch — Michaelstag [29. Sept.], tschechisch.

Eine so durchgehende Übereinstimmung kann nicht wohl gedacht werden ohne eine Einwirkung von einer Seite auf die andre. Bei den Armeniern war der Brauch schon im 5. Jahrh. bekannt und ist sicher noch älter. In so früher Zeit war die Wocheneinteilung und die Heilighaltung des Sonntags als Ruhetag kaum bei den Völkern nördlich der Alpen durchgedrungen. Auch können die christlichen Feiertage nicht so früh eine Rolle gespielt haben; und wir kennen kaum ein heidnisches Fest im August oder September, das bedeutend genug gewesen ist, um den Schmiedebrauch tragen zu können (wie der armenische Neujahrstag) und das von einem der genannten Feiertage abgelöst werden konnte.

Hierzu kommt, daß diese Feiertage sich überhaupt schlecht eignen, den Schmiedebrauch zu tragen; sie spielen im kirchlichen

Leben nicht eine Rolle, die einem solchen mächtigen Sieg über den Bösen entsprechen kann. ,,Der Tag nach St. Jacobs Tag" ist in dieser Beziehung ein sehr schwacher Begriff; St. Michaels Tag ist doch immer ein wenig besser, weil Michael insbesondre Teufelsüberwinder ist (der in der Offenbarung des Johannes den alten Drachen hinabstürzt); aber mit dem Zusammenschmieden der Kette hat er nichts zu tun, — und wenn er damit zu tun hat, sind die Schläge der Schmiede recht überflüssig. Dagegen ist der Neujahrstag an seinem Platz, als ein vollkommenes Seitenstück zu den Hammerschlägen am ersten Wochentag. Der Neujahrstag der Armenier (der 1. Nawassart) fällt in den August; der Jacobstag und der Michaelstag können nur Versuche sein, jenen in dem christlichen Festkalender zu übersetzen. Es ist ein recht matter (und verhältnismäßig wenig ausgebreiteter) Versuch, Bräuche, die an sich nicht christlich sind, dem christlichen Festkalender aufzupfropfen.

Der Versuch ist verhältnismäßig neu. Den jüngern armenischen Neujahrstag im August hat man zum Vorbilde genommen, nicht den des ältern armenischen Kalenders am Tag der Frühjahrs-Tag- und -Nachtgleiche. (Dieser letztere findet sich dagegen beim Hammerschlag der Georgier am Gründonnerstag; er scheint also früher bei den Georgiern aufgenommen zu sein, als die Erneuerung der Kette nach den Alpenländern gelangte.)

Hiermit scheint bewiesen zu sein, daß die Einwirkung von den Armeniern aus nach den Alpenländern hin erfolgte, doch ohne daß wir mit dem vorliegenden Stoff ihren Weg näher nachweisen können. Fraglich bleibt nur, ob wir den ganzen Schmiedebrauch oder nur gewisse besondre Züge dieser Einwirkung verdanken. — —

Wenn man den ganzen Zusammenhang des Schmiedebrauchs aufklären will, ist eine der wichtigsten Fragen, ob er entstanden ist als Folge des Glaubens an den gefesselten Teufel und sein Bemühen, sich loszureißen, oder ob er ein Dasein hat unabhängig von diesem Glauben.

Wenn wir nur den Brauch kennen würden und nicht den damit verknüpften Glauben an den gebundnen Teufel, würden wir da erraten, daß etwas Derartiges die Ursache der Hammerschläge sei? Nein, keineswegs; wir würden eine viel näher liegende Ursache suchen.

Einige Seitenstücke aus verwandten Gebieten weisen in ganz andre Richtung. Ich beginne mit einigen Beispielen aus meiner

Heimat: aus Dänemark. Das Messer an der altmodischen Häckselbank sollte abends dreimal gewetzt werden, ehe man den Stall verließ, „sonst kam der Nisse und brachte Unordnung in alles"[1]; „wenn der Schnitter die Arbeit des Tages beendet, soll er seine Sense dreimal mit dem Streichholz auf ihrer Unterseite streichen, denn sonst kann schlechtes Volk ‚ihm den Strich nehmen', so daß er niemals mehr eine Sense streichen kann"[2]. Dies stammt aus Vendsyssel; auf Nordfünen soll der Schnitter zum Schluß die Sense wie gewöhnlich „wetzen", „vergißt er das, so reiten die Hexen in der Nacht darauf"[3]. In England darf man die Sense nicht beiseite legen, ohne sie zu streichen, damit die Hexen nicht auf dem Felde darauf herumreiten und sie stumpf machen[4].

Desselben Schutzes gegen Koboldspack, den die Sense erhält, indem sie (dreimal) gestrichen wird, bevor man sie weglegt, bedarf natürlich auch der Amboß (Schmiede haben immer viel mit Koboldspack zu tun); und wird er ihn nicht durch die drei Hammerschläge erhalten haben?

Die Hammerschläge sind, wie gesagt, auf die Alpenländer (und den Kaukasus) eingeschränkt. In Dänemark hilft man sich gegen das Koboldspack, indem man den Hammer auf den Amboß legt, oder umgekehrt, indem man ihn versteckt, damit Nissen und Koboldspack nicht Unheil mit ihm anrichten[5].

Der Hammerschlag ist an sich ein Schutz gegen die Kobolde. In einer englischen Zauberformel wird der Fieberkobold durch Hammerschläge am Ende des Krankenbettes festgenagelt[6].

Die einzige natürliche Erklärung aus dem Stoffe heraus ist die, daß der Brauch darauf ausgeht, den Kobold fernzuhalten. Dem entsprechen die vielen wechselnden Angaben über den Zeitpunkt

---

1) DFS 1906, 23 : 1291, aus Öland im Limfjord, aufgezeichnet 1908 von J. Miskow.

2) E. T. Kristensen, Jysk almueliv, ny række I Nr. 49, Nr. 261; Feilberg, Jysk Ordbog III 614.

3) Ebenda Nr. 262. Vgl. Skattegraveren X 45 Nr. 178: „Wenn ein Mäher sein Mähgerät beiseite gelegt hat und dann einer hingeht und an der Schneide der Sense mit einer Stecknadel hinaufstreicht, so kann der Mäher nicht mehr damit schneiden, bevor sie geschliffen wird" (Seeland, Gegend von Roskilde). Vgl. DFS 1906, 23: 421.

4) Folklore XII (1902) 176.

5) Fra Dansk Folkemindesamling II 24 (aus Möen): sonst läßt der Teufel den Geist des Schmiedes die ganze Nacht für sich schmieden; DFS 1906, 23 : 421 (Seeland).

6) Folklore 1898, 186 (> Danske Studier 1908, 200).

des Brauchs, die wir rund umher antreffen: am Schluß des Tagewerks, am Feierabend, am Beginn der Woche, am Beginn des Jahres. Alle gelten sie Zeitpunkten, an denen es am besten ist, sich gegen den Einfluß böser Mächte zu sichern.

Ein Nebenmoment hat sich gewiß auch geltend gemacht, besonders beim Schmieden um Neujahr. Eine Sache wird zu Beginn des Jahrs symbolisch ausgeführt. Unter verschiednen hierhergehörenden Bräuchen kann besonders an das symbolische Frühjahrspflügen bei mehreren Völkerschaften unsres Stammes erinnert werden[1]). Ein Schmieden zu Neujahr findet an mehreren Orten in Dänemark statt, bald mit dem Charakter eines Opfers, bald als symbolische Handlung mit oder ohne ein Eisenstück, das geformt wird. Als Handlung entspricht es verhältnismäßig genau dem armenischen Neujahrsschmieden, aber es hat nicht das mindeste mit dem Ende der Welt zu tun[2]).

Da ist es wohl wahrscheinlich, daß der Schmiedebrauch von vornherein als Brauch vorkommt, unabhängig von allen Vorstellungen von der Erneuerung der Fessel. Dem entspricht es auch, daß die Erneuerung der Kette durch den Amboßschlag der Schmiede keineswegs so weit ausgebreitet ist wie die Erneuerung der Kette für sich, sondern auf ein paar abgegrenzte Gebiete beschränkt ist, eines in den Alpen und ein armenisch-georgisches. Sie hat es augenscheinlich nicht leicht, da einzudringen, wo sie nicht schon zu Hause ist.

Im Alpengebiete tritt der Schmiedebrauch mit religiös noch weniger entwickelten Formen auf als im Armenischen. Man tut einen Schlag auf den Amboß jedesmal, wo man ihn verläßt (Kärnten), wie man die Sense streicht jedesmal, wo man sie beiseite legt. Man tut drei Schläge an jedem Abend (Steiermark), wie man die Sense dreimal streicht am Schlusse des Tagewerks. Hier haben wir die alten primitiven Formen des Schmiedebrauchs; ihm muß der armenische Gedanke von der Bekämpfung des Weltvernichters — der mehr mythisch-religiös entwickelte Standpunkt — aufgepfropft worden sein.

§ 26. *Die Kette des Teufels wird zu Ostern erneuert.*

Anstatt des ortsgebundnen Glaubens an die Hammerschläge finden wir auf weit zerstreuten Gebieten die Vorstellung, daß

1) DSt. 1910, 14ff. (A. Olrik, Gefion).

2) Als Opfer an einen „Palle jæger" (den Odinsjäger) auf Fünen, als bloße Festhandlung an vielen Orten auf Seeland (DFS 1906, 45: 16; u. ö.).

Gott selbst die Kette des Teufels erneuert und daß dies jährlich am Osterfeste geschieht. Vorausgesetzt wird augenscheinlich, daß er am Ostermorgen den Teufel überwunden und gebunden hat und daß dies sich deshalb jährlich um diese Zeit wiederholt.

Albanesisch. Der Teufel liegt an einer langen Kette (die um einen Felsen geschlungen ist), er zerrt an ihr und an jedem Ostersonnabendabend ist sie so dünn geworden wie ein Blatt; dann kommt am Ostermorgen der Herr mit einer neuen Kette und bindet ihn. (*a*: Hahn, Albanesische Studien I 165 [> Mannhardt, Germanische Mythen 88; Leyen 5]; *b*: Garnet, Women of Turkey II 301, nach dem Bericht albanischer Frauen.)

Großrussisch. Kristus hat bei seiner Auferstehung (Himmelfahrt, *b*) den Teufel gebunden (unter einem Felsen, hinter 12 eisernen Türen, *a*) hinter 12 Schlössern und mit 12 Ketten; im Verlauf des Jahres beißt er sie eine nach der andern entzwei, aber jedesmal wenn er bis zum letzten Gliede gekommen ist, ertönt am Ostermorgen „Kristus ist erstanden", und in demselben Augenblick werden die Ketten wieder ganz. (Leyen 6 < *a*: Afanasiew, Poetičeskija wozzrénija slawjan na prirodu I 757, und *b*: Etnograf. Obozrénije XIII, 1901, 4 S. 33; vgl. Krohn 140.)

Kleinrussisch. (Einleitung: Christus steigt hinab zur Hölle und nötigt den Teufel, selbst das Eisen (Fessel, Kette) anzulegen, das er geschmiedet hat; da verflucht ihn Christus, bis zum jüngsten Gericht in dieser Lage zu bleiben.) „Der Teufel nagt jetzt an diesem Eisen, und wenn er es fast zerbissen hat, so wird das ‚Christus ist erstanden' gerufen, und das Eisen wird wieder so, wie es früher war." (Leyen 18 < Cubinskij, Trudy etnograf.-statist. exped. I 195.)

Finnisch, Nord-Savolax. Prosazusatz zu dem im Finnischen wohlbekannten Liede vom Teufel, der für den Heiland eine Kette schmiedet, aber selbst hineingelockt wird: „Seitdem feilt der Teufel an seiner Kette, bis sie haardünn geworden, aber in der Nacht gegen Karfreitag wird die Kette ebenso stark wie früher." (Krohn 141.)[1])

Französisch, Provinz Nivernais an der Loire. *a*: (Einleitung: Der Teufel war der schönste der Engel, aber böse gesinnt gegen Gott. Gott führte ihn an, indem er die Feldfrucht so mit ihm teilte, daß er jedes Jahr das Schlechteste erhielt. In seinem Zorn forderte er Gott heraus, aber Gott überwandt ihn und warf ihn gefesselt hinunter in den für ihn erbauten Kerker: die Hölle.) Die Kette des Teufels ist dick, aber er nagt unablässig an ihr bei Tag und Nacht; am Morgen des Palmsonntags ist sie so dünn wie ein Haar. Aber da fällt der Teufel ermattet um und versinkt in Schlaf. Das geschieht gerade in dem Augenblick, wo der Aufzug mit Blumen und früchtegeschmückten Stäben (la procession des Rameaux) die Kirche erreicht und die Priester an die Kirchentür klopfen, daß die Pforten der Hölle eingeschlagen werden; in dem Augenblick schließt sich die Kette von neuem, und wenn der Teufel erwacht, findet er sie ebenso

1) Von den andern finnischen Formen der Erneuerung enthalten die meisten keinen, eine einzige einen schwachen Schimmer eines Zusammenhangs mit Ostern. Über sie und ihre schwedischen Verwandten sieh den nächsten Paragraphen.

stark wie vor einem Jahr und muß sich wieder daran machen, zu nagen. (Revue des traditions populaires III, 1888, S. 166; conté par Jaques Magnand, né à Murlin, Nièvre.)

b: „einmal im Jahre, wenn Gott den Teufel fesselt; das geschieht am Palmsonntag, in dem Augenblick, wo der Priester an die Kirchentür schlägt." (Revue des trad. pop. XIX, 1904, S. 35; récit légendaire de Thouleur, commune de Laroche Milay, dans le Haut-Morvan, Nivernais.)

Außerdem enthalten beide, daß im gleichen Augenblick Felsen sich öffnen und verborgne Schätze ans Licht kommen usw.

Italienisch, Abruzzen. S. in § 28: Italienisch *a*. Die Kette wird jede Ostern erneuert; aber wenn Ostern kurz vor dem Mai fällt, ist sie zuvor sehr abgenutzt.

Wir sehn, daß der Ostermorgen das Gewöhnliche ist; nur das besondre örtliche Fest (Palmsonntag in Westfrankreich, „blühende Ostern", wie es genannt wird) hat bewirkt, daß das Sprengen der Höllentore auf diesen Tag hat verlegt werden können. Das Finnische hat „die Nacht vor Karfreitag", ohne daß wir einen besondern Grund sehn, weshalb dieser Zeitpunkt des Osterfestes gewählt wurde. Gottes Eingreifen erneuert die Kette; bestimmt ausgesprochen in Französisch *b*; im Albanesischen sogar plastisch ausgestaltet (sein Herniedersteigen mit einer neuen Kette). Menschliche Handlungen sollen nur an Gottes Großtat erinnern (der Osterruf im Russischen, das Klopfen an die Türen der Kirche — und der Hölle — im Französischen). Deshalb findet sich auch keine feste Formel für die Erneuerung der Kette; der Brauch wechselt sehr von Ort zu Ort.

Mit dem vorher erwähnten Brauch, die Kette des Teufels zusammenzuschmieden, hat dieser Brauch nichts andres gemeinsam als die Erneuerung der Kette einmal im Jahre. Weder in dem Zeitpunkt, noch dem Mittel, noch dem geographischen Gebiet liegt Gleichheit vor.

Der einzige Punkt, wo wir eine nähere Ähnlichkeit finden, sind — wieder die Kaukasusländer. Dort ist vergleichbar der feste georgische Schmiedebrauch am Gründonnerstag (in einer zweifelhaften Variante: Karfreitag). Auch dieser hat wieder die jährliche Erneuerung der Kette zu Ostern, also mit der Vorstellung, daß Christi Sieg über den Teufel wiederholt wird, aber freilich so, daß hier die Wirksamkeit der Menschen die Hauptsache ist. Bemerkenswert ist die Ähnlichkeit zwischen dem Finnischen und Georgischen, den zwei Stämmen, die am weitesten voneinander entfernt wohnen: der eine hat „die Nacht vor Karfreitag", der andre Gründonnerstag (oder Karfreitag). Diese weite Ausbreitung

könnte darauf hindeuten, daß dies die Grundform ist. Das wird ferner dadurch gestützt, daß im Feste oder in der Leidensgeschichte kein Grund vorzuliegen scheint, der eine besondre Stütze für diesen Zeitpunkt hergibt. Man würde ihn deshalb schwerlich an zwei Stellen unabhängig voneinander gewählt haben.

Nicht nur in diesem Punkte repräsentiert die georgische Überlieferung die Grundform; sie kann im ganzen die Stammform für die europäischen Formen sein. Ihre Hammerschläge gehören zu einem Schmiedebrauch, der jedenfalls ins 5. Jahrh. zurückgeht und sicher in vorchristliche Zeit (armenisch). Ihr Zeitpunkt, der Gründonnerstag, entspricht dem armenischen Schmieden am Neujahrstag, der in der frühesten Zeit auf den Tag der Frühjahrs-Tag- und -Nachtgleiche fiel; das Georgische ist eine christliche Umbildung dieser Datierung, der ganze Schmiedebrauch war — wie wir jetzt wissen — durch Arbeitszeiten bestimmt, nicht nur durch religiösen Glauben.

Auch auf einem andern Wege können wir zum gleichen Ergebnis gelangen. Diese verstreuten Vorstellungen von der Erneuerung der Kette zu Ostern (albanische, russische, finnische, französische, italienische), ohne festen Brauch, ohne Einheitlichkeit, müssen wir als die unbestimmteren Ausläufer der Hammerschläge der georgischen Schmiede erklären, — ganz wie die norddeutschen Vorstellungen schwächere Ausläufer des süddeutschen Schmiedebrauchs waren. Der Unterschied ist nur der, daß die zu Ostern erneuerte Kette größere Fähigkeit sich auszubreiten gehabt hat, denn sie knüpfte sich an einen so volkstümlichen Stoff wie Christi Hinabsteigen und Sieg in der Osternacht.

Schließlich muß auf die geographische Ausbreitung aufmerksam gemacht werden. Während das armenische Schmieden sich in Mitteleuropa niedergelassen hat (wo es im wurzelverwandten Schmiedebrauch besonders gute Lebensbedingungen fand), hat das georgische Schmieden — was zu seinem Ausgangspunkt wohl paßt — sich fast allein über das östlichste Europa ausgebreitet.

§ 27. *Die Hexen feilen an der Kette.*

Es wurde vor kurzem (S. 242) eine einzelne Aufzeichnung jenes finnischen Liedes erwähnt, in dem „das Volk des Bösen" an der Kette feilt, aber jedesmal, wenn es sich zur Ruhe legt, wird sie aufs neue ganz. Dieser Zug tritt in Verbindung mit der Erneuerung

der Kette um Ostern auf; aber ein wirklicher innerer Zusammenhang liegt nicht vor. „Das Volk des Bösen" ist im Verhältnis zu Ostern ein neuer und unbekannter Begriff.

Er findet seine Erklärung in einer Reihe schwedischer Hexenvorstellungen, wo der gefesselte Teufel eine hervorragende Gestalt ist. Bald feilt der Teufel selbst an der Kette oder zerrt an ihr mit seinen Klauen, bald muß die ganze Schar derer, die sich ihm verschworen haben, daran arbeiten, die Kette zu zerfeilen, oder ein einzelnes „altes Weib" sucht sie entzwei zu nagen; ich teile beide Arten von Vorstellungen ohne Trennung mit:

Schwedisch, a: „Bei den entsetzlichen Hexenverbrennungen im 17. Jahrh. bestätigten die armen Gefolterten, daß ihr Herr und Meister, der Teufel, mit schweren Ketten gebunden sei. Sie hätten Jahr für Jahr daran gearbeitet, diese durchzufeilen, aber so oft sie einen Ring fast durchgefeilt hatten, kam immer im selben Augenblick ein Engel und lötete ihn wieder zusammen." (G. Stephens in Aarböger for nordisk oldkyndighed og historie 1883, 330.)

b (Hexenprozeß 1673, Värmland): „Eine Besucherin der Blaakulla [einer Klippe im Meere, des schwedischen Blocksbergs], Marit Andersdotter, gibt vor dem Distriktsgericht im Fryksdal folgende Schilderung: Der Hof selbst war ein großes kreisrundes und rot angestrichnes Gehöft, und mitten auf dem Fußboden des Saals befand sich ein großes Loch, aus dem eine blaue Flamme emporstieg, und von unten her hörte man Geheul und Weinen. Nach diesen Tönen tanzten die Hexen oben im Saale zusammen auf dem Kopfe und rückwärts. Der Satan selbst war mit einer dicken Eisenkette gebunden, neben der ein altes Weib lag, die daran nagte, aber wenn es ihr fast gelungen war, ein Glied zu durchnagen, nahm die Kette wieder an Dicke zu und wurde, wie sie vorher gewesen war." (Djurclou, Den onde i folktron, Svenska fornminnesföreningens tidskrift VIII 197.)

c: „An der Kette, mit der der Satan gebunden ist, sägen die Trolle viel, aber wenn das Glied dünn geworden ist, kommt der Engel und lötet es zusammen." (J. M. Bergman, Beskrivning om Dalarne I 1 [1822] S. 219.)[1])

d: Jonas Haakanssons Offenbarung, eine Höllenvision, die von einem Manne im „Kirchspiel Högsby in Smaaland" gesehen worden sein soll; in einem Druck von 1801 erhalten. „Aber mitten in der Tiefe des Abgrunds war Beelzebub mit ungeheuren Ketten gebunden, an denen er feilte, und sobald er ein Glied nahezu abgefeilt hatte, wurde es wieder so dick wie vorher." (Bäckström, Svenska folkböcker III 122.)

e: In Smaaland herrscht ganz derselbe Volksglaube, nur mit dem Unterschiede, daß hier Lucifer die schwere Kette mit seinen Klauen

1) Diese und die vorhergehende Aufzeichnung mir mitgeteilt von Dr. H. E. Hammarstedt an Nordiska Museet, Stockholm.

zerreißt, nicht abfeilt. (Menzel, Odin, 1855, S. 81; mündlich durch [Schulinspektor] K. Rußwurm [in Hapsal][1]).

f (Dalarne, Kirchspiel Gagnev, 1858; Verhör über Hexenbesuche in einem im dortigen Kirchspiel liegenden Ort Josefsdal, die besonders unter den Kindern wie eine reine Epidemie auftraten): „Die meisten beschrieben ihn als einen sehr großen Mann mit schwarzem Antlitz, häßlichen Augen, einem Menschenfuß und einem Pferdefuß, Hörnern auf den Knien, einem Rücken wie ein Sägeblatt und schwarzen Flügeln. Auch hat er eine Mütze auf dem Haupte, und wenn er ohne sie ist, dann zeigt sich das Horn an der Stelle . . . Ein Knabe sagte von seinem Aussehn: ‚Ich kann gerade nicht sagen, daß er Kleider anhatte, sondern er war haarig wie ein Hund.' In der Hand trägt er eine Gabel oder Sense, die bisweilen schwarz, bisweilen rot ist, oder auch eine Kette. Mit dieser Kette ist er gebunden, und zuweilen sitzt er mitten über der Schwefelflamme und feilt an der Kette, aber wenn sie durch das Feilen sich öffnet, schließt sie sich sofort wieder. Zur Gesellschaft hat er einen großen schwarzen Hund, der auch mit Ketten gebunden ist, drei um den Hals und drei um den Leib, und Silberringe an seinen Klauen hat. Diesen Hund streicheln die Kinder, und er wird böse, wenn eines von ihnen aus der Gewalt seines Herrn befreit wird. Ein Kind äußerte, daß der Böse der mit Ketten gebundne Hund selber ist . . . Auch wurde gesprochen von den ‚Bedienten des Satan, die bisweilen nach Josefsdal laufen, wo ihr Herr gebunden ist'." (Svenska landsmaalen 1912, 19.)

Dies ist nicht der gewöhnliche schwedische Volksglaube, denn der faßt im allgemeinen den Teufel als sich draußen frei bewegend auf. „Der gebundne Satan wird fast ausschließlich in Beschreibungen von Blaakullafahrten angetroffen und wurde vorzugsweise als der Schutzherr aller bösen Weiber betrachtet." „Er kommt auch jetzt im Gedächtnis des Volks nur in Verbindung mit den Blaakullafahrten vor, und dieser Teufelstypus kann deshalb als fast vergessen angesehn werden."[2])

Was diesen Typus charakterisiert, ist also 1. daß er wesentlich mit dem Glauben an einen Bund der Hexen mit dem Teufel zu-

1) Man ersieht aus dem Zusammenhange nicht deutlich, ob „derselbe Volksglaube" auch für die Erneuerung der Kette durch Hammerschläge gilt. Aber ein andres Zeugnis für den Hammerschlag in Schweden oder seinen Nachbarländern haben wir nicht.

2) Djurclou, a. a. O. S. 198—99 (S. 197 ein Hexenprozeß aus dem Amte Fryksdal in Värmland 1682: der Fürst des Abgrundes, der von den Trollen mit dem Namen Fröö gegrüßt wird . . . sitzend am Tischende auf einem schwarzen „Schmerzensstuhl", am Halse gebunden mit einer dicken, in der Wand befestigten Eisenkette . . . Schlangen als Bart und Haar und große Klauen an den Händen). — Nach einer Mitteilung von Dr. Hammarstedt findet sich nichts über die Erneuerung der Kette in den Sammlungen des Nordiska Museet, und auch kaum in Kröningsvärd, Blaakullaförderna (² 1845—49); dies Buch ist mir nicht zugänglich gewesen.

sammengehört, 2. daß das Feilen oder Abnutzen der Kette oft durch einen oder mehrere Helfer, nämlich die Hexen, geschieht, 3. daß die Erneuerung immer von selbst geschieht (nicht zu gewissen Zeiten oder durch eine bestimmte Handlung einer Gottheit oder der Menschen), — mit andern Worten, daß das Interesse bei der Situation des Abnutzens der Kette ist, nicht bei dem Problem ihrer Erneuerung.

Am merkwürdigsten ist hier der Begriff: der oder die Helfer des Teufels; denn etwas Ähnliches tritt sonst niemals in den Sagen Europas von der Erneuerung der Kette auf. Wir kennen etwas Entsprechendes nur bei den Georgiern oder Armeniern. Ganz besonders ist es auffallend, daß ein altes Weib liegt und an der Kette nagt, — entsprechend dem nagenden Hunde im Georgischen (und den zwei nagenden Hunden im Armenischen)[1]. Es pflegt nicht die Art alter Weiber zu sein, zu liegen und an der Kette zu nagen, dagegen wohl die Art der Hunde. Hieraus darf man schließen, daß die georgische Sage das Ursprüngliche hat, der schwedische Glaube das Abgeleitete. Auch ist es natürlich, daß ein Held wie Amiran einen treuen Hund hat; dagegen pflegen ein Hund oder ähnliche Tiere nicht zum Gefolge des Teufels zu gehören.

Aus all dem dürfen wir schließen, daß die Grundform die georgische ist und daß das Motiv von dort seinen Weg in den europäischen Teufelsglauben gefunden hat. Wann es ausgewandert ist und welchen Wegen es gefolgt ist, weiß man nicht; aber nach Schweden muß es sicher im 15. oder 16. Jahrh. als ein Glied in den Vorstellungen von den Teufelsbündnissen der Hexen gelangt sein.

Nach seiner Art unterscheidet sich dieser Typus bestimmt von der Erneuerung der Kette durch die Schläge der Schmiede in den Alpenländern und ihrer Erneuerung zu Ostern, die hauptsächlich Osteuropa angehört.

Außer den schwedischen Formen haben wir ein paar lange nicht so klare Formen im Finnischen.

Finnisch 1. Einige aus dem russischen und finnischen Karelien stammende Aufzeichnungen des Liedes von der Fesselung des Höllenschmieds (s. den nächsten Paragraphen) schließen damit, daß derjenige, welcher am Sonntag Messer schleift, dadurch an der Kette des Teufels feilt.

1) Es erinnert doch ein wenig an die eben erwähnten russischen Überlieferungen, wo der Teufel selbst an der Kette nagt.

2. „In einem russisch-karelischen Exemplare erwacht das von der Sonne am Grabe des Heilands eingeschläferte Volk des Bösen und kommt, um die Kette des Höllenschmiedes abzufeilen. Als die Leute einen Tag gefeilt haben und die Kette schon sehr dünn ist, jedoch nicht bricht, setzten sie mit der Arbeit aus, um sie am folgenden Morgen zu vollenden. Da finden sie aber die Kette doppelt so dick wie vordem. Nachdem sie wieder einen Tag gefeilt haben, werden sie müde und legen sich schlafen. Am dritten Morgen ist die Kette dreimal so dick wie anfangs. Sie versuchen das Durchfeilen nicht mehr fortzusetzen." (Krohn 141.)

Beiden Formen gemeinsam ist das für diese Gruppe Bezeichnendste, daß nicht der Teufel selbst feilt, sondern eine Schar seiner Helfer. In 1 besorgen außerdem die unrecht handelnden Menschen die Erneuerung, — entsprechend denen, die im Schwedischen mit dem Teufel im Bunde sind. Mit einem gewissen Gedankensprung ist dies mit der Sonntagsarbeit in Verbindung gebracht.

2 enthält das neue Motiv der Erneuerung der Kette in jeder Nacht; so wird auch in der muhammedanischen Überlieferung in jeder einzigen Nacht der Berg erneuert, an dem die Gog- und Magogleute feilen (§ 35); so wird — im Französischen — an jedem Palmsonntagmorgen die Kette erneuert, wenn der Teufel in Schlaf fällt (§ 26); endlich haben wir etwas Ähnliches aus dem Kaukasus (abchasisch): wenn der Hund hinläuft, um zu essen, wird inzwischen die Kette erneuert (S. 189). Dies Motiv, das an weit auseinanderliegenden Orten und in ganz verschiedenartigen Typen sich findet, kann wohl weit umher selbständig entstehn; gleichwohl ist es möglich, daß auf uns unbekannten Wegen Strömungen nach Russisch-Karelien gehn, durch die Züge von den Gog und Magog der Muhammedaner der finnischen Teufelsvorstellung zugeführt sind.

Endlich finden wir in 2 auch einen schwachen und etwas unklaren Zusammenhang mit der Auferstehung, was wohl auf Einwirkung der oben erwähnten russischen Form zurückgeht, — die ja auch im Finnischen eine einzelne deutlichere Spur zurückgelassen hat (S. 242).

§ 28. *Der Teufel wird durch List an die Kette gelegt.*

Noch eine Übereinstimmung besteht zwischen dem Teufel der christlichen Mythologie und dem Amiran der georgischen Sagen: beide werden für die Zeit bis zum Weltende gebunden, indem Gott ihnen mit List die Fessel anlegt.

Religiös angesehn, ist der Gedanke ganz primitiv: durch Verschlagenheit überwinden die göttlichen Wesen die Unholde. Aber eine so primitive Mythenbildung konnte deshalb doch in einer chronologisch betrachtet späten Zeit entstehn. Wir müssen versuchen, ob wir weiterkommen können, wenn wir uns ihre verschiednen Formen ansehn.

Nur in Osteuropa haben wir eine besonders wirkungsvolle Form davon: der Teufel schmiedet die Kette für Christus, aber Christus

steigt hinab in seine Schmiede und verleitet ihn dazu, ihm zu zeigen, wie die Kette angelegt wird — und da ist er gebunden. So im Kleinrussischen, Lettischen, Finnischen, Lappischen (Krohn 130—140; Dähnhardt, Natursagen I 184f.).

Vielleicht kann auch eine estnische Überlieferung (Krohn 139) als eine unvollständige Form dieses Typus betrachtet werden; sie enthält jedenfalls das Hinabsteigen zur Hölle.

Ein ganz andrer Typus ist der, daß der Teufel sich ein Band umlegen läßt, das plötzlich — durch Gottes Zaubermacht — zu Eisen wird. Wir haben ihn nur in ein paar weit auseinander liegenden italienischen Aufzeichnungen.

(Abruzzen.) Der Teufel sieht Jesus mit einer schönen Goldkette und bittet ihn, sie ihm zu leihen; aber als er sie um den Hals hat, wird sie zur Eisenkette. Jesus gelobt, die Kette nicht von ihm zu nehmen, bevor die Olive alle ihre Blätter verliert, das Salz wächst und Ostern in den Mai fällt. (Pitré, Archivio IV 488 > Krohn 140.)

(Tal von Aosta, unterhalb des Großen St. Bernhard.) Der Teufel herrschte unumschränkt auf dem Monte Joun (dem Großen St. Bernhard), und wenn er Reisende sah, stürzte er sich auf sie und nahm den letzten in der Schar. Da zieht der heilige Bernhard von Mentone († 1081) an der Spitze eines Zugs von Pilgrimen den Berg hinauf. St. Bernhard schleuderte seine Stola dem Teufel um den Hals und warf ihn zur Erde. „In demselben Augenblick wurde die Stola zu einer Eisenkette, die bei der Berührung mit dem Bösen glühte außer an den beiden Enden, die der Heilige in den Händen hielt.“ Einige erzählen, daß der Heilige dem Teufel befahl, in die Hölle zurückzukehren, andre, daß er unter einem naheliegenden Berge Maillet verwahrt ist. Eine dritte Variante ist die, daß, „nachdem der Riese gefällt war, seine Leiche in eine tiefe Schlucht geworfen wurde, worüber St. Bernhard später den Grund für seine Kirche und sein Hospiz gelegt hat.“ Andre erzählen, daß auf dem kleinen St. Bernhard (Colonne Joun) der heilige Bernhard mit einem riesengroßen Dämon stritt. „Er fesselte ihn und schloß ihn in eine mächtige Höhle ein, die sich unter dem Grundwall des Klosters befinden soll. Jedes vierhundertste Jahr schüttelt der Teufel seine Ketten und gibt einen schrecklichen Schrei von sich, der das ganze Kloster und die umliegenden Berge erbeben läßt.“ (Rivista della tradizioni populari italiane I 416—18; vgl. oben S. 236.)

Bis zu einem gewissen Grade Entsprechendes findet sich in der georgischen Amiranlegende:

A: Christus kommt in Menschengestalt zu Amiran und fordert ihn zum Kampf heraus. Sie gehn auf den höchsten Berg im Kaukasus. Chiistus bindet einen Riemen um seinen Hals. Amiran soll ihm das nachmachen, aber im selben Augenblick wird der Riemen

zu einer Eisenkette, und er wird in einem Eisengewölbe eingeschlossen.

B, C, D: Amiran fordert Gott zum Kampfe heraus. Gott heißt ihn die Schnur an einen Pfahl binden und versuchen, ob er sie mit seinem Fuß zerreißen kann. Dann wird sie zu einer Eisenkette[1]).

Die georgische Sagenform ist keineswegs mit einer der italienischen Formen identisch. In der einen der letztern handelt es sich um eine List, in der andern um offnen Kampf; aber im Georgischen kommt ein Wettstreit vor mit voraufgehender Herausforderung zur Stärkeprobe.

Andrerseits besteht eine bemerkenswerte Übereinstimmung zwischen Italienisch *a* und Georgisch *A*:

1. Die italienische Erzählung beginnt damit, daß Christus und der Teufel auf einen Berg hinaufgehn; im Georgischen gehn sie auf den höchsten Berg im Kaukasus. Dies letzte ist sagenmäßig in Ordnung: der Kampf geht auf diesem Berge im Kaukasus vor sich, weil der Riese dort gefesselt wird. Das Italienische begründet das damit, daß der Teufel sagt: Wirf dich nieder vor mir! Aber dies gehört ganz und gar nicht zur Handlung der Sage; die neutestamentliche Versuchungsgeschichte ist ganz lose angeknüpft, sicher nur, um den mangelnden Anlaß dazu zu schaffen, daß Christus und der Teufel zusammen auf den Berg gehn. Der Berg ist also der Beweis dafür, daß die Sage von vornherein dem Kaukasusriesen zugehört.

2. Die italienische Erzählung schließt damit, daß Christus zum Teufel sagt, er werde nicht eher freikommen, als bis der Olivenbaum alle seine Blätter verliert, das Salz wachse und Ostern in den Mai falle. Wenn Ostern spät ist, wird die Kette dünn, aber da es niemals in den Mai fällt, wird die Kette wieder stark wie vorher. — Hier geraten zwei Motive ineinander, eines, daß gewisse Dinge Kennzeichen und Sicherheit dafür sind, daß der Teufel nicht loskommt, und ein andres — hier nur unklar und flimmernd —, daß die Erneuerung der Kette jährlich stattfindet und mit Ostern in Zusammenhang steht[2]). In den Kaukasusländern finden

---

1) Die Varianten *E* und *F*, in denen es sich nur darum handelt, den Pfahl herauszuziehn, gehn uns in diesem Zusammenhang nichts an.

2) Die Sage setzt voraus, läßt aber unausgesprochen, daß die jährliche Erneuerung der Kette um Ostern stattfindet; deshalb ist die Gefahr am größten, wenn Ostern spät fällt.

wir die zwei Motive klar getrennt. Das eine ist das Kennzeichen der Natur dafür, daß der Teufel nicht ausbrechen und die Welt vernichten kann; es findet sich klar bei den Abchasen an der Küste des Schwarzen Meers (und ein schwacher Nachklang im Georgischen). Das andre, die Erneuerung der Kette um Ostern, ist der feste Zug in der ganzen georgischen Überlieferung und stützt sich in den allermeisten Fällen auf den georgischen Schmiedebrauch.

Am Anfang und am Schluß der Erzählung ist der Zusammenhang also erkennbar; und die nähern Umstände erweisen das Kaukasische als die Stammform. Auch die Ähnlichkeiten in der Hauptpartie (die Goldkette oder der Riemen, den Christus um seinen Hals legt und der den Teufel zur Nachahmung lockt) müssen dann die gleiche Ursache haben.

Die Übertragung ist in christlicher Zeit vor sich gegangen, sicher im Mittelalter, wo die Italiener, besonders die Genuesen, große Handelsverbindungen mit der kaukasischen Küste hatten. Bald nachher legten die türkische Eroberung und der Übergang der westkaukasischen Länder zum Muhammedanismus Hindernisse in den Weg.

Mit der zweiten italienischen Überlieferung aus dem Tale von Aosta am Großen St. Bernhard finden sich bei weitem nicht so große Übereinstimmungen; die Stola, die zu Eisen wird, enthält nicht in entsprechendem Maße einen Beigeschmack von List. Aber wir finden da ein Motiv, das wir sonst nicht in den europäischen Sagen von der Fesselung des Teufels treffen: das reine Naturmotiv, daß der Riese im Berge verwahrt ist und beim Erdbeben an seinen Ketten rüttelt[1]).

Auch bei der Sage aus den Abruzzen müssen wir einen gewissen Vorbehalt machen, die reine kaukasische Abstammung betreffend. Die Sagen der Abchasen aus dem Kaukasus gehn darauf hinaus, daß gewisse alltägliche Dinge immer weiterbestehn (oben S. 183); die italienische Sage dagegen handelt von gewissen Dingen, die nicht merkwürdig scheinen, aber dessenungeachtet niemals eintreten; das typische Beispiel ist: wenn der Olivenbaum alle seine Blätter verliert. Das letztere ist ein in Europa weithin wohlbekannter Sagentypus: Gott schließt mit dem Teufel einen Vertrag, daß er dies oder jenes haben soll, wenn die Eiche alle ihre

---

1) Vgl. § 26.

Blätter verliert, wenn alle Bäume ihr Laub verlieren u. ä., und nun weiß Gott — der Teufel vergißt es —, daß dies niemals stattfindet. Aber mit der Fesselung des Teufels und dem Ende der Welt pflegt dieser Typus nichts zu tun zu haben[1]).

Zur Erneuerung der Fessel um Ostern muß bemerkt werden, daß dieser Zug an mehreren Orten in Europa vorkommt, wahrscheinlich als Entlehnung aus dem Georgischen (§ 26), daß er aber in Italien nur als Teil der Fesselungssage bekannt ist, — und daß deshalb kein Grund vorliegt, ihm einen andern Ursprung zuzuschreiben als den andern Motiven in der Abruzzensage.

Etwas anders verhält es sich mit der osteuropäischen Gruppe; sie macht einen bestimmt abgegrenzten Typus aus: das Schmieden in der Hölle, eine kunstvollere Form des gewöhnlichen Motivs. daß der Teufel verleitet wird, sich die Kette anzulegen. Aber ein Ähnlichkeitspunkt ist der, daß auch dieser Typus zuweilen mit der Erneuerung der Kette am Ostermorgen in Verbindung gesetzt wird, — in einer der kleinrussischen Aufzeichnungen und in einem Prosazusatz zu einer einzelnen der finnischen Aufzeichnungen; im letzten Falle ist die Verbindung also unursprünglich. Hieraus kann man nicht auf eine feste Verbindung zwischen dem „Höllenschmied" und der „Erneuerung der Kette" schließen, — weit eher auf das Entgegengesetzte, daß diese Motive sich hier und da zusammengefunden haben. Findet man doch in der europäischen Überlieferung bald eine, bald die andre Geschichte von dem überlisteten Teufel als Einleitung zu der Fesselung gebraucht[2]).

Wie weit die Amiranlegende die Stammutter aller europäischen Sagen von der Fesselung des Teufels durch List ist, bleibt äußerst zweifelhaft. Sie ist selber ja nicht gerade eine bloße Fortsetzung der heimischen Kaukasusmotive, sondern entstanden durch Aufpfropfung eines religiösen, wesentlich christlichen Motivs.

Das Motiv selber, daß die Bande zu Eisen werden (im Nordischen von Loki gebraucht), ist allerdings eine Art Gemeingut für nicht wenige Volksdichtungen. Und das Motiv, daß ein Riese durch die Klugheit einer Gottheit oder eines Menschen überwunden wird,

---

1) Dähnhardt, Natursagen I 178—85; Feilberg, Ordbog II 518, III 868.

2) In der französischen Überlieferung aus Nivernais (S. 242) den Teufel, der den Ernteertrag mit Gott teilen sollte [F(olklore) F(ellows) Typus 1030]; in der lettischen (S. 249) den Unhold, der gefangen wurde, indem man Bier in die Quelle goß (was im klassischen Altertum von der Gefangennahme Silens erzählt wurde).

ist ein unendlich verzweigtes Element in aller Mythologie und Märchenerzählung (vgl. § 37, Fenriswolf).

Aber die Lebensfähigkeit, die es durch die Berührung mit dem Kaukasusriesen erhalten hat, ist jedenfalls stark genug gewesen, um in mindestens einem Falle die georgische Sonderform nach einem der Länder Europas auszubreiten.

§ 29. *Der gebundne Prometheus.*

Wir gehn jetzt von den europäischen Verwandten zum Kaukasus selbst zurück, doch nicht zu der dort heimischen Überlieferung, sondern zu dem, was griechische Quellen als Riesensage aus dem Kaukasus darstellen: dem gebundnen Prometheus.

Die älteste Quelle ist die Theogonie des Hesiodos (wie auch seine „Werke und Tage"). Sie stellt dar, wie Zeus den Prometheus bestraft, weil er das Feuer aus dem Himmel entwendet und herunter zu den Menschen gebracht hat: er läßt ihn an eine Säule ketten (es wird nicht gesagt wo), und ein Adler zerhackt täglich sein Inneres, „und mit Zwange Wird der Listige noch von der mächtigen Fessel gehalten".

Zugleich kommen im Text des Hesiodos Verse vor, daß Prometheus von Herakles befreit wurde, der den Adler durch seinen Pfeilschuß tötete. Aber daß dies eine spätere Erweiterung bei Hesiodos ist, verrät sich durch den ganzen Gedankengang und durch den ausdrücklichen Schlußsatz, daß er noch „in Fesseln gehalten werde".

Die Befreiung des Prometheus, meinen die klassischen Philologen, ist ein jüngeres Motiv, das nicht vom Prometheusmythus aus erfunden ist, sondern entstanden ist aus der Absicht, ein Heraklesepos zu schaffen; deshalb mußte Herakles nicht nur für den gebundnen Riesen den Adler töten, sondern sich auch von ihm den Weg zum Garten der Hesperiden zeigen lassen. Zugleich hat sich bei dieser Neubildung wohl ein eigenartig griechisches Gefühl geregt: das Mitleid mit dem menschlichen Titanen[1]).

Nahe an Hesiodos schließen sich die ältesten bildlichen Darstellungen. In ihrer ersten Gruppe sieht man nur den gebundnen bärtigen Mann mit dem hackenden Vogel, meist sitzend und mit auf den Rücken gebundnen Händen, bisweilen stehend und ver-

1) K. Bapp, Prometheus (Roscher, Mythol. Lexikon); ders., Prometheus, ein Beitrag zur griechischen Mythologie (Gymnasialprogramm, Oldenburg 1896); Weiske, Prometheus und sein Mythenkreis (1842).

suchend, den Vogel von sich fern zu halten; im letzten Falle ist ganz offenbar ein Pfosten hinzuzudenken; in dem andern wird die Stelle, wo der Mann sitzt, durch eine schemelartige Unterlage angedeutet. Die zwei ältesten Darstellungen sind ein paar geschnittne Steine aus dem 6.—7. Jahrh., die jedoch auf einen ältern unentwickelten, vielleicht sogar vorhellenischen Typus zurückgehn. Ins 6. Jahrh. werden Bronzereliefs aus Olympia und Böotien verlegt.

Die erste Quelle, die deutlich den Ort seiner Gefangenschaft zeigt, ist eine Trinkschale aus Caere; man sieht ihn hier nackt und bartlos, ein Vogel (Geier?) hackt in seine Brust, ein andrer sitzt auf der Säule, an die er gebunden ist.

Eine ganze Reihe der ältern Vasenbilder zeigt Prometheus zusammen mit dem Vogel, der durch den Pfeil des Herakles erlegt wird; er erscheint sitzend oder in halbkniender Stellung (in der wunderlich steifen Art dieser Bilder), gefesselt an einen in der Erde stehenden Baumstamm.

Keine der ältesten Quellen nennt den Kaukasus oder deutet überhaupt die Verbindung des Prometheus mit einem Berge an; die Verknüpfung mit den Hesperiden in den Heraklessagen scheint ihm sogar einen Platz in einer ganz andern Weltgegend anzuweisen. Neuere Mythologen haben daraus den Schluß gezogen, daß von vornherein Prometheus mit dem Kaukasus nichts zu tun habe: er sei eine von Anfang an rein griechische Gestalt. Nun ist jedoch bemerkenswert, daß das Kennzeichen, welches dies beweisen soll, — die Säule anstatt des Felsens —, gerade genau den Kaukasusüberlieferungen entspricht; es ist dies die alleinherrschende Vorstellung vom Elbrus südwärts bis zur Grenze der Kaukasusvölker. Also eben die Vorstellung, die durch ihre Lage am leichtesten nach Griechenland gelangen konnte. Und das andre Motiv, der hackende Raubvogel, stimmt ebenso genau überein mit der Kaukasusüberlieferung. Der Unterschied liegt überhaupt nicht im Leiden, sondern in der Vorgeschichte. Der Kaukasusriese will dem Gotte das Wasser des Lebens entwenden, Prometheus entwendet das Feuer; es herrscht so weit Ähnlichkeit, daß der Schluß — die Strafe —, der sich in der einen dieser Erzählungen fand, sich auch auf die andre überführen ließ. Aber, was die Kaukasussage angeht, so ist der Zusammenhang klar: der Riese dringt bergaufwärts vor, um die Quelle zu erreichen, und deshalb wird er dort gefesselt; im Verhältnis zu des Pro-

metheus Entwendung des Feuers sind die Umstände der Strafe ganz zufällig.

Endlich verdient da ein kleiner Zug Aufmerksamkeit. Eine der bildlichen Darstellungen zeigt uns einen Vogel auf der Spitze der Säule sitzend, an die Prometheus gebunden ist; ganz so sitzt die Bachstelze in der ganzen südelbrusschen Überlieferung und warnt auf irgendeine Weise, so daß der Riese nicht loskommt.

Selbst wenn die Griechen nichts wissen vom Kaukasus als dem Schauplatz für die älteste Form der Sage, so verraten deren eigne Züge deutlich genug ihre Herkunft. —

In der folgenden Zeit tritt die Veränderung ein, daß die Sage den Kaukasus als Schauplatz erhält und daß die Säule verschwindet: der Riese wird an den Berg selber gekettet. So begegnet die Sage im „Gebundnen Prometheus" des Aischylos, wo als Schauplatz jedoch ein Berg in Skythien angegeben wird, und in seinem „Befreiten Prometheus", der ausdrücklich den Kaukasus genannt zu haben scheint. Und so stand sie vor dem allgemeinen Bewußtsein des Altertums[1]). Seine Fesselung an den Felsen findet sich vom 5. Jahrh. ab in allen bildlichen Darstellungen.

Die neuen Züge sind hier die Überführung nach dem Kaukasus und die Fesselung an den Felsen. Der erste stimmt mit nahezu der ganzen kaukasischen Überlieferung, der zweite mit der Elbrusüberlieferung.

In spätantiker Zeit hatte man noch bestimmtere Vorstellungen von dem Berge: „Von [dem Flusse] Hippos bis zum Astelephos und Dioskurias sahen wir das Kaukasusgebirge, und vom Kaukasus zeigte man uns einen Gipfel mit Namen Strobilos, wo, wie man erzählt, Prometheus von Hephaistos aufgehängt wurde auf das Gebot des Zeus." So steht zu lesen in Arrians Schrift von den Küsten des Schwarzen Meers (Periplus Ponti-Euxini 5, 11), die Kaiser Trajan gewidmet und also ca. 120 n. Chr. verfaßt wurde.

---

1) Und in der Ferne erheben sich nun der kaukasischen Berge || steil ansteigende Zinnen, wo hoch auf steinigen Bergen, || eherne Ketten an Händen und Füßen tragend, Prometheus || nährte den täglich aufs neu herschwebenden Aar mit der Leber . . . || Bald vernahmen sie auch des Prometheus ächzenden Wehruf, || da ihm der Vogel die Leber zerhackte; und rings durch die Lüfte || tönte der jammernde Schrei, bis endlich sie sahn von den Bergen || gleichen Weges den gierigen Adler schweben zurücke. Apollonii Rhodii Argonautica ed. Brunckius 2, 1247 ff. (vgl. 3, 851; oben nach Christensen-Schmidts dänischer Übers.). Aischylos zitiert bei Cicero (Tusc. 2, 10): guttae quae saxa assidue installant Caucasi.

Es kann kein Zweifel sein, was für ein Gipfel das ist, der so sichtbar über die Kaukasuskette hinausragt, wenn man sich ihr vom Schwarzen Meere her nähert; es ist der Gipfel des Elbrus[1]). In dieser Hinsicht brauchten wir das Zeugnis der neuern Sagenüberlieferung durchaus nicht; die Bezeichnung ist an sich deutlich genug.

Dieser Bericht stimmt also noch genauer mit der neuern Kaukasusüberlieferung überein als die ältern Quellen.

Innerhalb der antiken Literatur entbehren wir sonst eine nähere Bezeichnung der Stelle der Marter des Prometheus. Die einzige Ausnahme ist, daß Alexanders Heer auf seinem Zuge nach Indien eine Bergkette Parapamisos antraf, die es für den sagenberühmten Kaukasos ansah, und einen hohen Berg mit einer Höhle, wo man Spuren von den Ketten des Prometheus sah. Aber von dieser phantastischen Verlegung der Kaukasussage nach den Bergen, die jene im fernen Osten antrafen, können wir ganz absehn. Sie lehrt uns nur, wie wenig die Hellenen des Altertums wußten, wo der Kaukasus lag; diese plötzliche Entdeckung der Höhle des Prometheus muß ausgemustert werden aus der Reihe der wirklichen Überlieferungen, — aber in der geographischen Literatur der Griechen spielte die Erörterung dieser Frage unleugbar eine Rolle. —

Es muß ein Zusammenhang bestehn zwischen der Prometheussage und der Überlieferung im Kaukasus selbst. Es fragt sich nur, welche von beiden die andre hervorgebracht oder beeinflußt hat.

Die eine Möglichkeit ist die, daß die Griechen selbst den Prometheusmythus geschaffen, daß sie ihn später selbst in den Kaukasus verlegt und daß sie ihn als letztes Glied der Reihe auf den Elbrus lokalisiert haben; diese letzte Form würde dann von den Einwohnern des Landes aufgenommen und durch die Zeiten bis auf unsre Tage weiterentwickelt sein.

Die entgegengesetzte Möglichkeit ist die, daß die Sagen aus dem Kaukasus den griechischen Prometheusmythus hervorgebracht haben.

Endlich ist ein mittlerer Standpunkt möglich, der eine Mischung oder gegenseitige Beeinflussung darstellt.

Auf dem ersten Standpunkt stehn wohl alle klassischen Philologen, soweit sie überhaupt die Kaukasussagen auch nur im Vorbei-

---

1) O. Lange, Kaukasus S. 13; u. ö.

gehn erwähnen. Und ebenso die Schriftsteller in den Kaukasusländern, die ich kenne.

Auf dem mittleren Standpunkt steht W. Müller in seinen „Prometheischen Sagen": die Griechen hörten im Kaukasus Mythen von Rokapi, Amiran u. ä., sie faßten sie als identisch mit ihrem eignen wurzelverwandten Prometheus auf und kamen auf diese Weise dazu, seine Fesselung in den Kaukasus zu verlegen.

Den dritten Standpunkt, die Entstehung im Kaukasus, hat — soweit ich weiß — kein einziger Forscher vertreten.

Es wird immer darauf hingewiesen, daß die Prometheussage in ihrer ältesten Form keinen Berg, geschweige denn einen Kaukasusberg kennt; die Hellenen hätten also erst später entweder ihren eignen Mythus nach dem Kaukasus verlegt oder ihn als eine Variante der Sagen aufgefaßt, die sie im Kaukasus antrafen.

Diese Erklärung war zufriedenstellend im Verhältnis zu dem Material, das den ältern Forschern vorlag; aber zu dem, was jetzt vorliegt, paßt sie durchaus nicht. Der an die Säule gebundne Riese gehört dem ganzen Lande südlich vom Elbrus an, sowohl den Swanen gleich südlich vom Kaukasus wie den Mingreliern und Imeretern in der Ebne. Die älteste griechische Form stimmt gerade mit der Überlieferung aus dem Teile des Kaukasus überein, der den Griechen am nächsten liegt. Daß der Berg und die Schlucht im Griechischen fehlt, kann uns nicht wundern, denn bereits unten in der Ebne — wo man den Elbrus noch sehen kann — ist nur die Säule allein übrig, die Erinnerung an den Berg fehlt. Und noch eins ist zu merken: diese älteste Form steht im allerwesentlichsten Punkte den Kaukasussagen am nächsten: „Und mit Zwange Wird der Listige noch von der mächtigen Fessel gehalten." Der Zustand der Fesselung ist in der ganzen spätern griechischen Überlieferung zu einer Begebenheit der Vorzeit herabgesunken. Das zu lösende Problem ist also nicht: weshalb verlegten Aischylos oder andre spätere Schriftsteller den Prometheus nach dem Kaukasus? sondern: weshalb stimmt seine Fesselung bei Hesiodos Zug für Zug mit den Elbrussagen?

Wenn frühere Forscher so schnell über die Frage hinweggekommen sind, so geschah das nicht allein dem Hesiodos zu Liebe. Sie haben den Schluß gezogen, daß die kaukasischen Sagen aus den griechischen stammten, lediglich auf Grund des Zeitverhältnisses: Hesiodos und Aischylos stehn volkskundlichen Aufzeichnungen aus dem 19. Jahrh. gegenüber. Aber schon dieser Schluß

enthält eine täuschende, unbewiesene Voraussetzung: daß die Sagen vom gebundnen Riesen im Kaukasus selber im letzten Jahrtausend vor Christi Geburt unbekannt waren. Und eine solche Theorie streitet aufs entschiedenste gegen die mythische Auffassung der Erdbebenphänomene, die von der Auffassungsweise einer frühen Menschheit untrennbar scheint. Die Entschiedenheit, mit der der heutige Bergbewohner antwortet, daß Amirans Dasein nicht etwas ist, woran man glauben soll, sondern etwas, was man beobachten kann, — diese Entschiedenheit muß eine frühere Menschheit in noch höherem Grade besessen haben. Solange der Kaukasus bewohnt gewesen ist, muß man die Vorstellung von einem eingesperrten, die Erde erschütternden Riesen gehabt haben.

Hierzu kommt, daß die Zeitrechnung nicht stimmt. Wir haben das Gewimmel jüngerer und erweiternder Sagenmotive gesehn, das neben dem einfachen Elbrustypus (dem, der am nächsten unserm Prometheus entspricht) emporgewachsen ist. Aber das letzte und fernste Glied in dieser Entwicklung, die Ardawaztsage der Armenier, ist im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden; wenn der Mythus von den Griechen her entlehnt sein sollte, müßte diese ganze Entwicklung und Wanderung in eine unglaublich kurze Zeit zusammengedrängt werden. Zur Zeit, wo der Elbrus zum erstenmal in der griechischen Literatur genannt wird (bei Arrian), erreichen die Kaukasussagen die letzte Stufe ihrer Entwicklung und Ausbreitung durch den Tod des jungen Armenierkönigs auf dem Ararat.

Endlich paßt die Theorie von einer spätern griechischen Einwanderung auch nicht zu dem Verhältnis der Sagen selbst. Die Elbrussagen stimmen nicht überein mit der spätern griechischen Überlieferung, die den Adler durch den Pfeilschuß des Herakles fallen läßt; sie haben im Gegenteil — wie der Grundtext des Hesiodos — den Glauben an die fortgesetzte Marter des Riesen. Wenn die Sage im Kaukasus auf Übertragung aus Griechenland beruht, muß die erste Übertragung schon vor der Zeit des Hesiodos (und vor der Zeit der ältesten Siegelsteine — der Inselsteine) stattgefunden haben; denn die Säule hier entspricht ja genau den südelbrusschen Voraussetzungen. Aber zu dieser Zeit hatten die Griechen keine direkten Verbindungen mit dem Kaukasus; auch kannten sie selbst die Beziehung des Prometheus zum Kaukasus nicht.

Am widersinnigsten ist jedoch der Gedanke, daß diese streng ortsgebundnen Sagen, die an die Quellen auf dem Berge und an eine Reihe von Erdbebenphänomenen sich knüpfen, nicht von der Bevölkerung selbst geschaffen sein sollten, die all das täglich vor Augen hat, sondern von den flüchtig besuchenden Griechen.

Mit dem entgegengesetzten Ausgangspunkt wird dagegen alles in seinem Zusammenhang klar. Es ist sicher, daß man seit einer ganz fernen Zeit das Dröhnen und Stöhnen des Berges auffassen mußte als herrührend von einem ungeheuren eingesperrten Wesen, das sich abarbeitete, um frei zu kommen. Es ist ferner eine Tatsache, daß in allen Gegenden dicht am Berge das immer wieder und kräftig wiederholte Empfinden davon eine merkwürdige Fähigkeit besessen hat, Sagentypen zu schaffen, in denen diese Angst vor dem Zerstörer zum Ausdruck kam. Es ist ferner nachgewiesen, daß mehrere dieser Typen eine merkwürdige Fähigkeit haben, sich weiter auszubreiten von Volk zu Volk; wir haben gesehn, wie die Länder bis nach Armenien hin von ihnen erobert wurden; wir haben sie in verchristlichter Form sich über Europa ausbreiten sehn — wenn sie auch hier nur stellenweise auftreten. Da liegt der Gedanke nahe, daß auch der griechische Prometheusmythus ganz oder teilweise ausgewanderter Stoff aus dem Kaukasus ist. Die entscheidende Ähnlichkeit, der auch jetzt noch gefesselte Titane, findet sich in der ältesten griechischen Form; die eigenartig griechische Behandlung des gebundnen Riesen (die Befreiung) war noch nicht entstanden, als der griechische und der kaukasische Mythus sich trennte, d. h. die Elbrussage ist in vorhistorischer Zeit ausgewandert, vermutlich längs des Schwarzen Meeres; natürlich hat sie ihre örtliche Anknüpfung abgeworfen, bevor sie zu so fernen Orten gelangte. Als eine Spur des Wanderungsweges haben wir die Säule, an die Prometheus gekettet wird; diese erzählt, daß die Sage durch die Länder südlich vom Elbrus gegangen ist, die das natürliche Bindeglied zwischen den Elbrustälern und Kleinasien bilden. Die nächste Stufe ist, daß die Griechen beginnen, das Schwarze Meer regelmäßig zu befahren; da wird man notwendig bekannt mit dieser am reichsten entwickelten Sage in den Kaukasusländern, und das Resultat ist, daß man den heimatlosen Prometheus nach dem Kaukasus verlegt und daß man von den Elbrusvölkern den Sagenzug aufnimmt, daß er an den Felsen gekettet ist. Das geschieht vor dem 5. Jahrh. v. Chr. Eine letzte Stufe in der Entwicklung ist die, daß die

Griechen (spätestens im 2. Jahrh. n. Chr.) zu wissen bekommen, daß jener Felsen der Elbrus selber ist. Wir sehn also, wie in den andern Fällen, das stetige Ausströmen des Erzählungsstoffs vom Kaukasus nach außen hin, wie Wellenschlag auf Wellenschlag von einem elektrischen Kumulator, — ganz wie wir vorher die wiederholten Strömungen sahen, die in das christliche Europa hineinsickerten.

Wir wollen uns der Sicherheit wegen auch nach der dritten Möglichkeit umsehn: einer Mischung von entgegengesetzten Einwirkungen. Daß diese Theorie künstlich ist, beweist ja nicht entscheidend, daß sie falsch ist. Doch dürfen wir vorweg die Möglichkeit ausschließen, daß der Riese selbst aus dem Griechischen herverpflanzt sein sollte; denn er entsteht naturnotwendig aus den gegebnen Voraussetzungen. Wir können auch absehn von seiner Beziehung zum Kaukasus, bestimmter gesagt zum Elbrus; all dies — worüber die Griechen erst spät und dann nur nach und nach Aufschluß geben können — erklärt sich im Kaukasus aus dem Naturmotive. Aus dem Naturmotive erklärt sich auch, daß er an den Berg (nicht wie die meisten Erdbebenriesen in dem Berge) gefesselt ist; denn die Sage ist an die Schlucht am Ursprung der Quelle geknüpft, und sie beruht möglicherweise zugleich auf der Ähnlichkeit des Elbrusgipfels mit einer riesengroßen Gestalt.

Es müßte schon ein Zug sein wie der hackende Adler oder Geier, der aus dem Griechischen entlehnt sein könnte; aber im Griechischen gibt es keinen besondern Entstehungsgrund für ihn, außer der allgemeinen Forderung, daß der Held eben gemartert werden soll; am allerwenigsten gibt es einen Entstehungsgrund für ihn in der Sage bei Hesiodos, wo der Held an eine Säule gebunden ist. Bei den Elbrusvölkern hat er dagegen seinen Entstehungsgrund: die erneute Qual des Riesen, die sich im Dröhnen des Berges zu verschiedenen Zeiten äußert; und hier, wo der Riese an der Quelle des Flusses, nahe der Wohnung des Bergkönigs, gefesselt ist, ist der immer wieder heimsuchende Adler oder Geier an seinem natürlichen Platz, sowohl als Vogel des Gebirgs wie als der Untergebne des Bergkönigs.

Wir dürfen auch absehn von der Säule. In der Prometheusgeschichte ist sie willkürlich. In den Elbrussagen gehört sie zu einer Reihe Variationen über das gleiche Thema: gefesselt an den Berggipfel — gefesselt an den Felsblock in der Schlucht — gefesselt an die freistehende Säule (mingrelisch und imeretisch);

sie hat sich ganz einfach aus dem Naturmotive entwickelt, während die Überlieferung sich mehr und mehr vom Elbrus selbst entfernte.

Aber wenn von alledem abgesehn wird, was sollte dann eigentlich von den Griechen nach dem Kaukasus gewandert sein?

Sollten die Griechen die Vorgeschichte, daß der vermessene Berauber der Götter (im Griechischen Dieb des Feuers, im Kabardischen Dieb des Lebenswassers) gestraft wird, nach dem Kaukasus hinübergebracht haben? Aber auch dieser hat im Kaukasus seinen natürlichen Zusammenhang: er wird da gefesselt, wohin er vorgedrungen ist, und seine Marter besteht darin, daß er sich immer dem Ziele nahe weiß, ohne es erreichen zu können. Bei Prometheus gibt es keine natürliche Kette von Ursache und Wirkung zwischen dem Raub des Götterfeuers und der Fesselung an eine Säule oder einen Felsen, nebst einem hackenden Geier. Er könnte auch mit irgendetwas anderm bestraft werden.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt kann benutzt werden. Der griechische Mythus zeigt eine recht reiche epische Ausführung: eine lange Vorgeschichte (die Vermessenheit des Prometheus), er hat eine gehaltreiche Situation (den hackenden Adler) und ein abschließendes Ereignis (den befreienden Herakles). Aber er entbehrt der Naturgrundlage; kein irdisches Phänomen tritt in Verbindung mit dem gebundnen Riesen, außer vulkanischen Ausbrüchen in einer einzelnen Quelle, die von den Forschern als Nachbildung des unter dem Ätna begrabnen Typhon aufgefaßt werden. Die Lokalisierung fehlt ganz bei Hesiodos; sie ist unbestimmt in der ganzen späteren klassischen Literatur der Griechen. Die Soldaten Alexanders des Großen, die in Indien die Spuren von den Ketten des Prometheus in der Höhle entdeckten, sprechen in Wirklichkeit eine scharfe Sagenkritik über die griechische Prometheussage aus: sie enthüllen ihren Mangel an einer Lokalisierung, der um so mehr in die Augen fällt, wenn man die verwandte kaukasische Sage vergleichen kann. Hier ist eine Schwäche, die den Hauptauftritt der Sage verflüchtigt. Aber eine verschwundne oder verflüchtigte Lokalisierung bedeutet fast immer, daß eine Sage aus ihrer eigentlichen Heimat ausgewandert ist.

Zug für Zug müssen wir also den Gedanken an eine griechische Einwanderung in die Kaukasustäler (sie sind ja auch im ganzen wenig empfänglich für Kulturströmungen gewesen) aufgeben. Auch über die Vorgeschichte dürfen wir das gleiche sagen; eng verwebt mit den heimischen Vorstellungen von den Flußquellen

oben im Gebirge, wo die Gottheit ihren Sitz hat und die Lebenskraft hervorquillt, sieht sie keineswegs danach aus, als wäre sie eine bloße Umbildung des griechischen Feuerdiebes.

All dies beweist, daß bei der Ausbreitung unsrer Sage die Strömung durchaus — hier wie sonst — vom Kaukasus nach außen gerichtet war.

Es bleibt nur noch die Frage, ob die Griechen eine von dem kaukasischen Mythus unabhängige Prometheussage gehabt haben, bestimmter ausgedrückt, wie der griechische Entwender des Feuers sich zu dem kaukasischen Entwender des Lebenswassers verhält.

Es ist sicher, daß wir keinen Entwender des Feuers in der kaukasischen Überlieferung finden[1]). Es ist sicher, daß die Rolle des Prometheus als „Feuerträger" die Grundlage bildet für das Interesse der Griechen an ihm; so wird er in Athen und anderswo in Verbindung mit dem Feuergotte Hephaistos verehrt. Da liegt der Schluß nahe, daß der Entwender des Lebenswassers auf dem Elbrus und der Entwender des Feuers bei den Hellenen so sehr aneinander erinnerten, daß sie für das mythendichtende Bewußtsein als die gleiche Gestalt gelten konnten. Ob Prometheus einem Leiden unterworfen war, bevor er die Elbrussäule und den Elbrusadler übernahm, können wir dahingestellt sein lassen; es ist kaum nötig gewesen, um die Vorstellung von der Identität der zwei Mythengestalten hervorzurufen.

So liegt das Verhältnis für die unmittelbare Betrachtung. In weiterem Zusammenhang betrachtet, sieht es so aus:

Der Mythus vom Entwender des Feuers macht einen eigenartig primitiven Eindruck. Und die Forscher haben sicher recht, die ihn unter eine Reihe Sagenbildungen aus uralter Zeit einordnen darüber, wie das Feuer, das Wasser oder andre Kulturgüter in den Besitz der Menschen gekommen sind, gewöhnlich dadurch, daß eine Art Kulturheros sie ihren mächtigen koboldartigen Besitzern stiehlt. Auch der Loki der Nordleute hat Züge dieser Art[2]).

Es ist nun nicht möglich, diesen Mythus als eine bloße Abänderung des Elbrusmythus von dem Riesen zu fassen, der eindringen will zum Wasser des Lebens. Eher sind die beiden in ihrer

---

1) Ausgenommen werden muß eine sehr junge und unklare Aufzeichnung (oben S. 145 f.), wo der Raub des Feuers und die Menschenliebe sicher literarische Entlehnung sind.

2) Vgl. meine „Myterne om Loke", Festskrift til H. F. Feilberg (1911) S. 573.

Art parallele Mythen, von denen der eine auf den Raub des Feuers, der andre auf den Raub des Wassers geht und von denen der letzte am stärksten aus dem Urtypus umgeformt ist, indem das Wasser (wie öfter in mehr entwickelter Mythologie) zum Lebenswasser geworden und der Mythus mit besondern Elbrusvorstellungen vom Sitz der Gottheit an der Quelle auf dem Berggipfel verwebt worden ist. In jedem Falle ist die Ähnlichkeit zwischen den zwei Mythen (daß der Vermeßne in die Götterwohnung eindringt, um sich zu rauben, was die Götter sich selbst vorbehalten haben) so stark, daß das Leiden des Kaukasusriesen sich auf Prometheus übertragen ließ; die moralischen und religiösen Begriffe der Griechen verlangten ja eine Vergeltung für den Raub an den Göttern.

Aber die Vorgeschichte vom Berauber der Götter ist nicht Gegenstand meiner Untersuchung. Es muß genügen, daß ich nachgewiesen habe, daß der griechische Prometheusmythus als Vorstellung von dem gebundnen Riesen sich natürlich unter die Ausläufer des kaukasischen Mythus einfügt und daß keine andre Erklärung zufriedenstellend ist als ein stetig fortgesetztes Ausströmen aus dieser Quelle.

Ein großer Unterschied besteht allerdings. Im Kaukasusmythus handelt es sich um einen zukünftigen Weltzerstörer; das Prometheusbild ist, selbst in seiner ältesten Form, ohne Ausblick auf das Kommende. Aber das ist nur natürlich. Der unmittelbare Natureindruck weckte die Angst vor seinem Kommen. In der Entfernung kühlt das Entsetzen vor ihm ab, und die Griechen, die in der ältern Zeit keinen bestimmten Platz für ihn hatten und ihn später nach einem fernen Schauplatz verlegten, mochten dieses Gefühl ganz entbehren. Vielleicht war die Vorstellung, daß der gebundne Riese als Weltzerstörer ausbrechen würde, schon verloren, bevor die Sage Griechenland erreichte[1]).

In jedem Fall mochte die Mythologie der Griechen, die einen merkwürdigen Mangel an Ragnarökmotiven zeigt, wenig geneigt sein, eine solche Vorstellung aufzunehmen, — die doch wohl der hellenischen Vorliebe für das Ruhende und im Gleichgewicht Schwebende widersprach. Das einzige ,,Ragnarökmotiv", das wir antreffen, ist die Weissagung, daß der unter dem Ätna begrabene Typhon losbrechen und das Land veröden wird; aber —

1) Möglicherweise haben wir ein ,,Überlebsel" davon in einem einzelnen Prometheus(?) bilde, wo der wachende Vogel auf einer Säule sitzt (S. 254).

die Griechen schränken das ein, so daß es vom Untergang Siziliens, nicht dem der Menschenwelt gilt.

Zugleich ließ Prometheus sich nicht auffassen als der Vernichter der Menschheit, da der griechische Mythus ihn andauernd als Freund und Wohltäter der Menschheit betrachtete. Da ist es kein Wunder, daß man trotz der zunehmenden Berührung mit der Überlieferung der Elbrusvölker niemals die Vorstellung von dem Weltvernichter aufnahm, sondern sich stark in der entgegengesetzten Richtung bewegte: die Befreiung des Prometheus durch einen menschlichen Helden.

In dieser Hinsicht macht der Mythus bei den Griechen eine Entwicklung durch: er gibt Stoff zu einer Heldensage her. Dies erinnert an die Entwicklung, welche die Riesensage, sobald sie sich vom Elbrus entfernte, im Südkaukasuslande durchgemacht hat; doch wird im Griechischen der Mythus nicht der Ausgangspunkt für die Heldendichtung, er wird einem der größten Heroen des Volkes als ein einzelner Auftritt seines Lebens angehängt. Aber auch dies steht nicht allein; wir werden dasselbe in noch höherem Grade in den tatarischen Ragnaröksagen finden.

Sehn wir uns in der griechischen Mythenwelt um, so entdecken wir, daß Prometheus nicht der einzige ist, der mit dem Kaukasusriesen sich berührt. Eine ganze kleine Reihe von denen, die im Hades Qual erleiden wegen ihrer Vermessenheit, zeigen eine merkwürdige Übereinstimmung[1]).

Tantalos wird geschildert — am frühsten im 11. Buch der Odyssee, dem später zugedichteten Sang vom Totenreiche — als bis zum Kinn im Wasser stehend, aber jedesmal, wenn er trinken will, weicht das Wasser zurück; schöne Fruchtbäume lassen ihre Zweige über ihn herniederhängen, aber wenn er danach greift, erheben sie sich in die Luft. Eine andre Form der Sage läuft darauf hinaus, daß Zeus zur Strafe einen Berg in Kleinasien über ihn gelegt hat. Eine spitzfindigere Variante läßt einen Berg über seinem Haupte aufgehängt sein, so daß er in ewiger Angst lebt, daß er ihn zermalme. Als Grund für seine Qual gibt die Sage an, daß er der Tischgenoß der Götter war, aber ihre Geheimnisse verriet; eine derbere Variante weiß, daß er Nektar und Ambrosia der Götter stahl.

---

1) C. W. v. Sydow hat mich zuerst darauf aufmerksam gemacht.

Nehmen wir aus dieser Gruppe von Sagenvorstellungen nicht die psychologischen, sondern die mehr handgreiflichen Varianten, so erhalten wir die Reihe: ein irdisches Wesen zur Strafe in einen Berg eingeschlossen, sein Verbrechen ist der Raub des Göttertranks, seine Marter ist, den Trank nicht zu erreichen. Darin liegt eine überraschende Übereinstimmung mit dem Quellmythus vom Elbrus (Typus IV B): der Riese dringt bis zu dem von der Gottheit bewohnten Berggipfel vor, um sich das Wasser des Lebens anzueignen, er wird an der Quelle gefesselt, aber jedesmal, wenn er aus ihr trinken will, weicht sie zurück[1]). Die Verwandtschaft wird man schwerlich leugnen können. Aber nicht die im Altertum übliche Form mit den psychisch-ethischen Hauptmotiven, die mit andern Strafen in das Jenseits verlegt ist, sondern der unmittelbare Mythus, der an einen irdischen Schauplatz gebunden ist, zeigt die Ähnlichkeit. Die Verwandtschaft besteht dann am ehesten mit den Grundelementen der Tantalossage, nicht mit ihrer klassischen Form. Der Kaukasusmythus hat in sich selbst einen Zusammenhang (der Riese gefesselt neben die Quelle mit dem Lebenswasser gesetzt, die er zu erreichen strebte); bei Tantalos sind die zwei Motive getrennt: er raubt den Göttertrank, wird aber so hingesetzt, daß er das Wasser nicht erreichen kann. Im griechischen Mythus ist das ursprünglich Zusammengehörende getrennt worden. Die Überlieferung aus dem Kaukasus bietet also die Grundform der Handlung, aber dies wird dann vermutlich besagen, daß die Heimat der Sage im Kaukasus oder genauer am Elbrus liegt. —

Neben Tantalos schildert der Gesang vom Totenreich in der Odyssee den Tityos:

Auch den Tityos sah ich, den Sohn der gepriesenen Erde.
Dieser lag auf dem Boden und maß neun Hufen an Länge;
Und zween Geier saßen ihm links und rechts und zerhackten
Unter der Haut ihm die Leber: vergebens scheuchte der Frevler,
Weil er Leto entehrt, Zeus' heilige Lagergenossin,
Als sie gen Pytho ging, durch Panopeus liebliche Fluren.

Der Mythus gibt selber an, daß er in den Bergen der Gegend von Delphi zu Hause ist. Seine Entstehung wollen die klassischen Philologen am liebsten aus dem Streben des 6. Jahrh. ableiten, den Knechten der Sinne im Jenseits eine ihren niedern

---

1) Die Vorstellung, daß die Gottheit den Berg über ihn gelegt hat, findet sich in ossetisch-swanisch-abchasischer Überlieferung wieder. Sieh oben S. 164ff.

Trieben entsprechende Strafe zu geben[1]). Das Material kann aus der Marter des Prometheus hergenommen sein, so daß der Adler in einen Geier umgewandelt und zugleich verdoppelt ist. Aber der Mythus kann auch ein eigner Schößling aus der großen Elbrusgruppe sein; daß sozusagen wirkliche Geier vorkommen (und nicht irgendein Adler des Zeus), mag am ehesten in diese Richtung weisen.

Zuletzt in der Reihe der gebundnen Riesen treffen wir Otos und Ephialtes, die zwei Aloeus-Söhne, „die Erdgebornen", „genährt vom sprossenden Kornfeld"; sie wuchsen eine Elle oder eine Klafter in jedem Jahr (oder drei Finger breit in jedem Monat), bis sie, neun Jahre alt, die Götter an Stärke übertrafen. Als sie ihre Kräfte auch gegen diese versuchten, fielen sie von den Pfeilen Apollons oder dem Blitzstrahl des Zeus, oder — nach der üblichen Erzählung — sie schossen ihre Spieße nach einer Hindin, die von Apollon oder Artemis gesandt war, und töteten sich auf diese Weise gegenseitig. Ihr Übermut gegen die Götter äußert sich meist darin, daß sie den Kriegsgott Ares selber gefangen nahmen; eine vereinzelte Erzählung läßt sie den Pelion auf den Ossa häufen, um bis zur Himmelswohnung emporzusteigen; wieder andre lassen sie versuchen, der Hera und Artemis oder einer von beiden Gewalt anzutun.

Nur eine einzige Quelle (Hygins „Fabulae") legt ihnen eine Strafe über den Tod hinaus auf: „Es wird erzählt, daß sie im Hades folgende Strafe erleiden: sie sind mit Schlangen an eine Säule gebunden, den Rücken gegeneinander gekehrt, und auf dieser Säule sitzt eine Horneule".[2])

Diese letzte Sage erinnert auffallend an die Amiransage der Swanen gleich südwärts unter dem Elbrus: in einer Schlucht am Elbrus finden sich Amiran und ein Dew, mit dem Rücken gegeneinander an eine Säule gebunden; auf der Säule sitzt ein Vogel und warnt durch seinen Ruf die Dews, wenn Amiran nahe daran ist,

1) Gruppe, Griech. Myth. 1018; vgl. Preller I[1] 513.

2) Hi cum Dianam comprimere voluissent, quae cum non posset viribus eorum obsistere, Apollo inter eos cervam misit, quam illi furore incensi dum volunt jaculis interficere alius alium interfecerunt. qui ad inferos dicuntur hanc poenam pati: ad columnam, aversi alter ab altero serpentibus sunt deligati. est styx [der Herausgeber verbessert das in: strix] inter columnam sedens ad quam sunt deligati (Hyginus, Fabulae 28). — S. ferner Roscher, Myth. Lex. I 254. III 1, 1231; Pauli-Wissowa, Realenzykl. I 1590ff.

sich freizumachen. Die Ähnlichkeit mit Otos und Ephialtes ist soweit durchgeführt, daß eine bestimmte Verwandtschaft zwischen den zwei Überlieferungen bestehn muß.

Otos und Ephialtes sind zwei thessalische Heroen. Eigentlich sind sie die Geister in der schnell emporwachsenden und plötzlich des Lebens beraubten Saat; schon ihre Namen bezeichnen sie als Gottheiten der Ernte. Daher schreibt sich ihre erdgeborne Stärke, ihr schneller Wuchs und ihr gewaltsamer Tod; die Menschen vermeiden in den Mythen immer, zuzugestehn, daß sie selber das Korn töten[1]). Auf Naxos und auf Kreta hat man sie verehrt. Ihre bekannteste — und deshalb vermutlich älteste — Großtat, daß sie den Ares gefangen nahmen, hat, wie man meint, einen nationalen und kulturgeschichtlichen Hintergrund (die Überlegenheit der Thessalier über die Thraker, der Ackerbauer über die Wilden). — Aber da die Hellenen in allen riesischen Wesen Trotz gegen die Gottheit sahen, wurden auch diese mit zur Schar der Giganten gerechnet. Das Fallen durch den Blitzstrahl des Zeus oder den Pfeil Apollons sind übliche Gigantenmotive, und ebenso der Versuch der Notzucht, wie wir zuletzt bei Tityos sahen. Der Kampf mit Ares hat, wie erwähnt, wahrscheinlich seinen festen Platz in alter örtlicher Überlieferung. Neu sind dann nur das Emporsteigen zum Himmel und die Fesselung an die Säule.

Wenn wir an Stelle des Himmels die alte Götterwohnung Thessaliens, den Olymp, setzen (und diese zwei Begriffe werden ja oft vermischt), so entspricht der Mythus dem Elbrusriesen, der sich einen Weg zu dem unzugänglichen Gipfel des Götterberges zu bahnen sucht, aber durch die abwehrende Macht der Gottheit aufgehalten und gefesselt wird. Die Doppelfesselung der beiden stimmt dagegen so genau überein mit der Fesselung Amirans in der Schlucht des Elbrus, daß die Verwandtschaft sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit ablehnen läßt.

Es ist schwierig, den Zusammenhang ganz zu entwirren, weil die Stelle der Doppelfesselung in der Entwicklung der Elbrussagen uns nicht vollkommen klar ist. So viel ist sicher, daß der Vogel auf der Säule, wenn er in die Elbrussagen eintritt, nicht nur Bedeutung für die Handlung erhält, sondern auch ein Glied in der südelbrusschen Sagengruppe wird, wo der Vogel auf dem Pfahle immer das entscheidende Motiv ist. Im Gegensatz dazu ist er überflüssig in dem griechischen Mythus. Daß er eine Eule (*otos*)

1) Vgl. mein Werk Danmarks Heltedigtning II 257ff.

ist, wird nur durch die Namengleichheit mit Otos erklärt; aber wenn die Strafe — wie die Mythologen meinen — nur darin besteht, Eulenschreie hören zu müssen, ist sie so gering, daß der Otosmythus hier das bloße Überlebsel eines ältern Gedankengangs sein muß.

Es muß dann eine Entlehnung aus dem Kaukasischen ins Griechische vorliegen. Unser „Elbrustypus V*“ (d. i. die besondere swanische Form mit der Doppelfesselung und dem Vogel auf der Säule) hat also im Altertum bestanden und auf die Hellenen eingewirkt. Die Zeit der Übertragung kann am ehesten die Zeit sein, wo die Hadesstrafen sich am kräftigsten in der griechischen Mythenwelt entwickeln, ungefähr das 6. Jahrh. Dann geht die enge Handelsverbindung mit dem Südkaukasuslande (Kolchis) gerade vorher; und die Übertragung fällt zeitlich nahezu damit zusammen, daß man — als Folge einer unmittelbaren Berührung — den Kaukasus als den Schauplatz der Prometheussage und den Felsen als Stätte seiner Qual übernimmt.

Bis auf die Prometheussage, die früh und auf unbekannten Wegen in Griechenland eingedrungen ist, werden alle den Elbrussagen entsprechenden griechischen Auftritte in den Hades verlegt: Tityos, die Aloeus-Söhne und wohl ebenso Tantalos. Danach können wir sie der Zeit nach für verhältnismäßig jung erklären, entstanden in einer entschieden nachhomerischen Zeit, wo die Höllenstrafen wucherten, und wir können sie dem Typus nach für abgeleitet erklären im Vergleich mit den Sagen aus dem Kaukasus. Der alte Erdbeben-Sagenkreis hat — durch Auswanderung — den Naturgrund unter den Füßen verloren, und nun wird er im Jenseits auf den Altenteil gesetzt, wie man es mit veraltetem geographisch-mythischen Inventar zu tun pflegt.

Es ist merkwürdig, zu sehn, wie ein Elbrusmythus herausgenommen ist, um den starken Drang der Hellenen zur Mythenbildung zu nähren. Der Riese, der zur Quelle des Lebens auf dem Elbrus vordringt, begegnet uns in drei Mythen gespalten: das Emporsteigen zu der unzugänglichen Götterwohnung (Himmel, Olymp, Elbrus) bei Otos und Ephialtes; der Raub des Göttertranks und die Strafe, am Wasser gefesselt zu werden, ohne es erreichen zu können, bei Tantalos; die Fesselung an den Felsen und der Raubvogel bei Prometheus.

Dies ist ein Beweis, wieviel die Hellenen aus dem epischen Stoff geschöpft haben. Was man dagegen nicht findet, selbst

dann nicht, wenn der Vogel auf der Säule übernommen wird, sind die Ragnarökvorstellungen; für sie scheinen die Griechen unempfänglicher gewesen zu sein als irgendein andres Volk.

§ 30. *Der gebundne Loki.*

Wir wenden uns jetzt zu den nordischen Vorstellungen vom gebundnen Loki. Wenn Prometheus seine Abstammung aus den kaukasischen Erdbebenmythen verriet, muß ein Zusammenhang zwischen ihnen und Loki in noch höherm Grade möglich sein; denn Zug für Zug sind sie identisch: ein riesisches Wesen, von den Göttern zur Strafe an den Felsen gefesselt, dauernd gequält von einem hierzu bestimmten wilden Tier (im Nordischen einer Giftschlange), in seinen Schmerzen sich schüttelnd und dadurch Erdbeben hervorrufend, endlich zuletzt sich losreißend zur Zerstörung der Welt.

Wenn wir diese Lokigestalt im Kaukasus träfen, würden wir sie ohne weiteres als eine Variante des Typus IV A bezeichnen, mit einer gifttropfenden Schlange statt des hackenden Geiers, und mit einer allgemeinen Vorstellung von Untaten gegen die Götter statt des bestimmten Eindringens in die Welt der Götter. Sie hat in ausgeprägter Weise das Erdbeben, wenn die Qual größer wird; und sie hat die starke allgemeine Vorstellung vom Losreißen am Ende der Welt.

Obgleich man sich Loki nach der gewöhnlichen Art der Erdbebenriesen im Berge eingeschlossen denkt, wird stets eine Fesselung an einen oder mehrere freistehende Felsen hervorgehoben: die Asen richteten drei Felsstücke in die Höhe und banden Loki daran: das eine stand unter seinen Schultern, das zweite unter seinen Lenden und das dritte unter seinen Kniegelenken (Snorra Edda, Gylfaginning K. 50 [49]); „die Asen werden dich an den Felsen fesseln mit den Eingeweiden deines Sohnes“, heißt es kurz und gut in der Lokasenna (Str. 49). Das erinnert an den örtlichen Typus am Elbrus: gefesselt an einen kegelförmigen Felsen, eine große runde Steinplatte auf dem obersten Gipfel des Bergs u. ä.

Die Schlange selbst hat jedenfalls eine Berührung innerhalb des Kaukasuskreises: eine abchasische Überlieferung nennt bei dem Riesen einen nagenden Drachen, der allerdings nicht an ihm selbst nagt, sondern — durch Mischung mit dem „Typus VI“ — an seinen Fesseln, um ihn zu befreien. Es würde dann eine Ent-

wicklungsreihe vorliegen können: hackender Geier — nagende Schlange — gifttropfende Schlange; das letztere würde aus der nordischen Überlieferung stammen, wo giftspeiende oder gifttropfende Drachen und Schlangen allgemein bekannt, nagende Schlangen weit seltener sind[1]). Der Wechsel zwischen Geier und Schlange ist noch weniger auffallend; sobald man sich den Riesen im Berge eingeschlossen denkt, wird die Schlange naturgemäß an die Stelle des Geiers treten.

Rein typenmäßig läßt der gebundne Loki sich dann auffassen als eine etwas abgeänderte Form des Kaukasusriesen (vom Typus IV A).

Der einzige Zug bei Loki, der diesem Sagentypus ganz fremd gegenübersteht, ist der, daß seine Gattin Sigyn bei ihm steht und eine Schale unter das tropfende Gift hält; jedesmal wenn sie fortgeht, um die Schale zu leeren, krümmt er sich, daß die Erde bebt. An sich ist dieser Auftritt jünger als der gefesselte Loki; er ist entstanden, um den Nebenumstand zu erklären, daß ein Erdbeben so selten ist. Für die Bewohner des Kaukasus, welche immer die starken Lauteindrücke vom Stöhnen und Lärm des Berges hatten, war diese Erklärung überflüssig; für die Nordleute (und noch andre Völker), die weit seltener die Gewalt der Erdbeben spürten, war sie natürlich.

Auffällige Ähnlichkeit mit Loki und Sigyn hat ein litauisches Märchen, auf das v. d. Leyen aufmerksam gemacht hat[2]): Die böse Schwester wird zur Strafe an die Wand festgeschmiedet mit einer Kette um ihren Leib, sie kommt nicht eher los, als bis sie einen Kessel voll Tränen geweint und die Kette zunichte gerieben hat. — Hier ist die Logik der Sage so wenig in Ordnung, daß etwas andres sich dahinter zu verstecken scheint: der Kessel mit den Tränen hat vielleicht seine Grundform in der Schale, die Sigyn unter das tropfende Gift hält, oder ist auf irgendeine Weise mit ihr verwandt; die Gefangne, die ihre Ketten zerreiben soll, erinnert jedenfalls an Loki und den Kaukasusriesen. Besteht eine

1) Ein Totensaal mit Schlangen, die von der Decke her Gift speien, in Völuspá 38; vgl. die Höhle des Ugarthilocus auf der Reise des Thorkillus (Torkel Adelfar) in Saxos 8. Buch; die Midgardschlange und Fafnir usw. speien Gift. Gifttropfende Schlangen andrer Art in Saxos Baldersaga und seiner Saga von Ericus disertus. Die am Innern des Menschen nagenden Schlangen erscheinen erst mit der aus dem Süden kommenden Sage vom Tode des Burgundenkönigs Gunnar im Schlangenhof.

2) Märchen in den Göttersagen der Edda S. 30.

Verwandtschaft, so gibt sie einen Wink über die Wege, auf denen der Kaukasusriese nach dem Norden gewandert sein kann[1]).

Es ist nun klar, daß Loki und der Elbrusriese außerordentlich nahe übereinstimmen: die tragenden Züge hat Loki mit diesem gemeinsam, die Gleichheit erstreckt sich sogar auf Einzelheiten (an den Felsblock gefesselt), und die Abweichungen in andern Einzelheiten werden leicht verständlich als nordische Zupassung des Sagenstoffs.

Man wird veilleicht einwenden, daß diese Übereinstimmung zufällig sein kann; die gleiche Ursache kann an verschiednen Orten die gleiche Wirkung hervorgebracht haben. Aber wo sind so gewaltsame Eindrücke von starken Gewalten in der Tiefe, die auf eine Umwälzung aller Dinge hinzuarbeiten scheinen? wo ist etwas, was den Erdbebenerschütterungen im Kaukasus entsprechen kann? In den nordischen Ländern sind die Erdbeben so schwach, daß sie für viele unbemerkt vorübergehn; eine schreckeinjagende Stärke haben sie niemals, und wenn sie jemals in früherer Zeit stärker gewesen sind, sind sie doch kaum so häufig gewesen, daß sie ein festes Bewußtsein von einer Arbeit am Untergange der Welt hervorriefen, d. i. zu einem Ragnarökmythus wurden.

Forscher, die den Mythus von Loki als Ursache des Erdbebens auffassen wollen, wenden sich gern nach Island, wo die gewaltsamen Erdbeben vorkommen (oben S. 30). Aber

1) In dieser Verbindung kann ein andres Märchenmotiv erwähnt werden: der gebundne und eingesperrte Riese, den der zufällige Besucher befreit. Seine Ausbreitung allein im südöstlichen Europa könnte darauf deuten, daß es eine freie Umbildung des Kaukasusriesen wäre. Nachdem der Held seine Braut gewonnen hat, geht er hinein in das letzte — verbotene — Zimmer des Schlosses oder in den tiefsten Keller; dort findet er einen Riesen gefesselt, der um Wasser bittet; aber in dem Augenblick, wo er es erhält, brechen die Ketten, und er entführt die junge Gattin des Helden. Mir mitgeteilt von C. W. v. Sydow mit folgenden Hinweisen: 1. „Der Jäger" [Grundtvig, Danske Folke æventyr Nr. 24 = FF 304], rumänisch Şaineanu S. 345, 461—63; vgl. 463—64; vgl. Legrand, Contes grecs S. 145; vgl. Dozon, Contes albanais Nr. 24 (befreit „Halb-Eisen-halb-Mann"); serbisch Krauß I Nr. 34 („der Paschah"); ders. Nr. 79 („der Feuerkönig"); Jagic II Nr. 16 („Der rote Wind"); Afanasiew Nr. 94 („Koschtschi-ohne-Tod"); vgl. mingrelisch Wardrop, Georgian folktales S. 112 < Tsagarelli, Contes mingréliens Nr. 14. — 2. „Die Schwanenjungfrau" [Grundtvig, ævent. 1 = FF 400], serbisch Vuk Nr. 4; rumänisch Şaineanu S. 282, 283, 284, 344, 371, vgl. 372.

ohne Aussicht auf Erfolg. Obgleich wir mit der isländischen Sagenwelt vertraut sind bis zurück in frühe Zeit, findet sich darin nichts davon, daß ein einzelnes gewaltsames Wesen die Ursache des Erdbebens sein sollte; keine Stelle wird als seine Höhle bezeichnet, kein Ortsname deutet in dieser Richtung. Selbst bei Islands größter und unheimlichster Höhle, der Surtshöhle, fühlte man sich nicht furchtbarer ergriffen, als daß schon in der Landnehmerzeit ein Mann zu ihrer Mündung hinaufging und dem „Riesen" dadrinnen ein Preislied vortrug. Das einzige, was wir von der heidnischen Auffassung der vulkanischen Ausbrüche wissen, ist, daß sie für Folgen des Zorns der Götter gehalten wurden[1]). Das zeigt, wie weit man von der unmittelbaren Naturbeseelung entfernt war! Loki als Erdbebenriesen und kommenden Weltzerstörer auf Island im 10. Jahrh. entstehen zu lassen, heißt die ganze Mythenbildung und religiöse Denkart der Nordleute vollständig auf den Kopf stellen. Obendrein ist es sehr wahrscheinlich, daß dasjenige Eddalied, welches das Loskommen Lokis beim Beginn von Ragnarök am stärksten ausmalt (Vegtamskviða), nicht auf Island gedichtet, sondern älter ist als Islands Besiedlung.

Aber auch nicht in andern alten Wohnsitzen unseres Volksstammes, den germanischen Teilen von Mitteleuropa, gibt es den Naturgrund, aus dem ein Weltzerstörer geschaffen wird. Und wenn wir weiterhin suchen, wird keine Stelle innerhalb Europas eine so geeignete Grundlage bieten wie der Kaukasus.

Man wird von den Naturverhältnissen aus kaum eine begründete Einwendung dagegen vorbringen können, daß, wo der Mythus seinen typischen Platz im System hat, er dort auch — so wunderlich das zunächst klingen möchte — seinen historischen Platz hat: der gebundne Loki ist, auf Wegen, die wir vorläufig als unbekannt bezeichnen, von den Gegenden am Fuße des Elbrus ausgegangen: Er ist die Wanderung der Elbrussage nach Norden, wie Amiran die nach Osten und Prometheus die nach Südwesten war.

Man wird vielleicht meinen, daß Loki — wenn er nicht ein inländisches Erzeugnis aus dem Naturmotive ist — aus dem Prometheus der Griechen oder dem Teufel der Christen entlehnt sein kann. Aber mit Prometheus hat er keine Ähnlichkeit außer dem, was sie beide mit dem Elbrustypus IV A gemeinsam haben; mit

1) Kristnisaga K. 11. Surtshellir oben S. 77.

den besondern Zügen bei Prometheus wird man nicht eine einzige Übereinstimmung finden; und die wesentlichsten Züge, Erdbeben und Ragnarök, fehlen gerade bei Prometheus.

Der Teufel der Christen liegt insoweit näher, als das Losreißen am Ende der Welt auch ihn charakterisiert. Aber das Erdbeben fehlt; es fehlen auch die für Loki eigentümlichen Einzelheiten: Fesselung an den Felsblock und das Tier, das seine Qual verursacht. Nur in einer Hinsicht steht der Teufel näher als der Kaukasusriese: er gleicht Loki darin, daß er schlechthin böse ist, und Lokis Strafe beruht gerade mehr auf seiner schlechthinigen Bosheit als auf einer einzelnen bösen Tat. Aber diese Übereinstimmung reicht nicht bis zu den plastischen Auftritten; in ihnen erinnert nichts näher an den Teufel, alles an den Elbrusriesen. Soweit in Loki Einwirkung von dem Teufel der Christen vorliegt — und eine solche ist keineswegs unglaubhaft —, beschränkt sie sich auf den allgemeinen Lichtschein, der über seine Gestalt fällt, die Auftritte selbst sind kaukasisch.

Loki — in seiner Gefangenschaft — ist also auch ein ausgewanderter Elbrusriese, wie Prometheus, wie Amiran. Näher bestimmt, schließt er sich an die Form an, welche die Sage bei den Kabarden auf der Nordseite des Kaukasus hat, gleichwie der Prometheusmythus, der nach Südwesten wanderte, sich näher mit der südelbrusschen Überlieferung berührt (die Säule).

Mit Prometheus und mit Amiran verglichen, zeigt unser Loki, daß unsre nordischen „barbarischen“ Völker genauer an der Stammform festgehalten haben als die Griechen oder Georgier.

Man stutzt doch noch bei dem Gedanken, daß dieser nördliche Ausläufer vom Kaukasus sich an einer so fernen Stelle wie in der nordischen Dichtung finden soll. Da lagen doch Prometheus und Ardawazt örtlich bei weitem näher und machten dadurch eine Übertragung glaubhaft!

Aber selbst weite Wege kann die Sage zurücklegen. Die Vorstellung von dem Berge mit den weltzerstörenden Hunden (die im nächsten Kapitel ausführlich untersucht werden soll) ist Volksstämmen gemeinsam, von denen der eine mitten in Sibirien lebt, der andre an der Küste der Ostsee, — ohne daß wir jetzt ein örtliches Zwischenglied nachweisen können. So muß auch der gebundne Riese vom Elbrus nach dem Norden wandern können.

Fragen wir: wie viele neue Sprachen mußte die Sage lernen und wie vielen Mythenwelten mußte sie sich anpassen, bevor sie

zu den Nordleuten stoßen konnte? — so lautet die Antwort: sie lernte keine neue Sprache, paßte sich keiner fremden Mythenwelt an! Gegen Ende der römischen Kaiserzeit wurde das mächtige ostgotische Reich im südlichen Rußland gegründet; ein andrer gotischer Staat bestand auf der Halbinsel Krim, wo die gotische Sprache sich das ganze Mittelalter hindurch hielt; die Westgoten wohnten in ihrer Nähe und später auf der Donauebne. Von diesen gotischen Reichen, besonders von dem ostgotischen, erstreckte sich in der Völkerwanderungszeit ein lebhafter Verkehr nordwärts nach den nordischen Ländern. Kriegerscharen zogen zwischen den Ländern hin und her; Waren aller Art, ein neuer Kunststil (die Tierornamentik) breiteten sich nach Norden aus; man meint, daß der bisher unbekannte Gebrauch der Schrift — der Runen — den gleichen Bahnen folgte, und selbstverständlich haben viele geistige Einwirkungen auf denselben Spuren stattgefunden[1]).

Der Volksstamm, der an die Ostgoten im Südosten grenzte, waren — die Tscherkessen. Nach dem Zeugnis verschiedner Quellen haben sie in Altertum und Mittelalter vom Kaukasus bis zum Asowschen Meere gereicht. Die Kämpfe der „Anten" (Tscherkessen) gegen einen überlegenen feindlichen Volksstamm „Gut" werden in einem alten kabardischen Liede erwähnt; man erkennt hierin den alten Namen wieder, den die Goten sich selbst beilegten, „Gutans".

Aus gotischer Quelle — Jordanes K. 48 — wissen wir von den siegreichen Kämpfen, die der Ostgotenkönig Winithar gegen Ende des 4. Jahrh. gegen die „Anten" führte, bis dieser Versuch, die alte Gotenmacht wieder aufzurichten, von den Hunnen völlig abgeschlagen wurde. Winithar fiel in einer Schlacht südlich vom Kaukasus (den er also überschritten haben muß) am Flusse Rion[2]).

Die Sage, die von allen am meisten die westkaukasischen Stämme beschäftigte, mußte natürlich ihren Weg zu den Goten finden; und es ist sicher kein Zufall, daß gerade mit der kabardischen (d. i. tscherkessischen) Überlieferung der Lokimythus übereinstimmt. Im übrigen konnte ihnen die Sage auch auf andern Wegen

---

1) B. Salin, Die germanische Tierornamentik (1904); O. v. Friesen, Om Runskriftens härkomst (Upsala univ. aarsskrift 1904); Bugge, Norges indskrifter med de ældre runer, Einleitung: Runeskriftens oprindelse (1905).

2) S. Näheres hierüber in der beigegebenen Abhandlung: Goten und Tscherkessen.

zugeführt werden: für die Seefahrer auf dem Schwarzen Meer ragte der Gipfel des Elbrus hoch auf, funkelnd von dem Glanze seines Schnees und umstrahlt von mythischem Schimmer aus der Sage vom gebundnen Riesen[1]). Die Goten, die als Wikinger das Schwarze Meer befuhren, konnten nicht umhin, sie auch auf diesem Wege kennen zu lernen. Aber von den Goten führte eine gebahnte Straße nach dem Norden, und die gotische Kulturbewegung griff tief ein in die nordische Völkerwanderungskultur. —

So weit kommen wir also durch das Studium des Sagentypus vom gebundnen Riesen. Was aber Loki angeht, so hängt die Aufnahme des Motivs „der gebundne Riese" zusammen mit einer eigentümlichen Entwicklung, die ich in einem Aufsatz „Myterne om Loke"[2]) nachgewiesen habe: Für die Auffassung Lokis in der Eddamythologie ist seine Falschheit gegen die Götter und seine darauffolgende Bestrafung das Entscheidende; aber diese Auffassung muß jünger sein. Die Hauptmasse der Mythen zeigt ihn als Odins klugen Gefährten oder als den schwachen, aber listigen Begleiter des Donnergottes; diese beiden Mythengruppen gehören, die eine einer westlichen, die andre einer östlichen Gruppe unsres Volksstamms an. Ein dritter Teil der Lokimythen handelt von ihm als einem Jäger oder Räuber und ist vermutlich ein Überlebsel einer ältern Auffassung von ihm als eines „Kulturheros" (ähnlich dem Typus, der in den indianischen Sagen so stark hervortritt), der die Menschen in Besitz der Naturgüter setzt, die am Anfang verschiedne Unholde besessen haben. Es lag in den Mythen von Loki so viel Verschlagenheit, daß er — unter Einwirkung von außen her — schließlich als der Böse und Ränkesüchtige betrachtet wurde. Der Allgemeinbegriff des Bösen stammt sicher aus der Bekanntschaft mit den höheren Religionen, zunächst dem Christentum; aber der Mythus von seiner Peinigung wurde dem Elbrusriesen entlehnt, der mehr von der naiven Plastik der Volkssage besaß und der dadurch und infolge seiner deutlicheren Lokalisierung bei uns leichter Eingang fand.

Es ist kein Wunder, daß der Typus des Elbrusriesen — in Loki — mit einer gewissen. allgemeinen Vorstellung vom Teufel der Christen vermischt wurde. Nach und nach nimmt er Farbe an von den höhern Religionen. Für die von den Persern her beein-

---

1) S. oben S. 257.

2) Festskrift til H. F. Feilberg (1911) S. 548—93; vgl. Efterslæt til Lokemyterne, Danske Studier 1912, 87—101.

flußten Georgier um Christi Geburt wurde er Ahriman (> Amiran) selber; die muhammedanisierten Tscherkessen anderthalb Jahrtausende später sahen in ihm einen Antichrist (Deddjal > Dachkal, Tedzem). Die Goten am Schwarzen Meer wurden einerseits von den christlichen Griechen beeinflußt, andrerseits von den am Elbrus wohnenden Anten. Von den ersten entnahmen sie den Allgemeinbegriff des Bösen, von der andern Seite den naturgebundnen Weltzerstörer mit den scharfen volksmythischen Zügen. Der Allgemeinbegriff eilt oft voraus, aber der Einzelmythus bewegt sich in den bereits getretenen Spuren. Die Vernietung ist noch sichtbar an Loki: seine Fesselung und Qual ist recht plastisch, aber es fehlt ihr eine bestimmte Vorgeschichte; man denkt sich die Strafe an seine Bosheit im allgemeinen geknüpft.

§ 31. *Der gefesselte Deddjal* (*Antichrist*).

Deddjal (der Verführer) ist der Name des muhammedanischen Antichrist. Muhammed hat die Vorstellung von dem großen Betrüger und Weltherrscher vor dem letzten Gerichtstag unmittelbar aus der Offenbarung des Johannes übernommen.

Die phantastischere arabische Literatur weiß indessen neue Züge hinzuzufügen. Der „Abriß der Wunder", die ägyptisch-arabische Schrift aus dem 10. Jahrh., erzählt von Chikk, einem Urenkel des Sem; er hatte nur ein Auge mitten auf der Stirn, und ein Feuer teilte sein Angesicht: „Deddjal, sagt man, ist einer seiner Söhne; andre glauben, daß er selbst Deddjal ist und daß Gott ihn auf einer Insel im Meere gefesselt hält, wo er dessen Kommen erwartet. Er war mit einem Halseisen an einen Felsen gebunden, und die Teufel brachten ihm seine Nahrung; aber nach andern Überlieferungen lebte er, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Témîm-ed-Dâri sah, daß er nur ein Auge hatte. Er erzählte dies dem Propheten, der es ihm nacherzählte; er sagte: Ich weiß von Témîm-ed-Dâri, daß — —, und er erzählte Deddjals Geschichte".[1])

1) L'Abrégé des Merveilles par Carra de Vaux, Paris 1898, S. 150f. Vgl. S. 38: „Die meisten Seeleute sagen überein aus, daß Deddjal auf der Insel [Bratail im Golf von Siam] wohnt und daß er von dort ausziehen wird, wenn seine Zeit gekommen ist" (ebenso S. 57). — S. 152 Deddjals Überführung nach dem Vulkan in Yemen.

Dieselbe Schrift erwähnt gleich danach eine andre Lokalisierung: „Man berichtet, daß er seine Wohnung unter einer Bergkuppe am Wâdi-Berhout [es lag dort ein Vulkan] in Yemen hatte und daß man Pilgrimsfahrten dorthin machte." „Man erzählt, daß er niemals schlief und daß man über seinen Augen ein weißes Feuer sah. Dieselbe Erscheinung wird von der Stelle berichtet, wo er gefesselt war: man sah um diese Stelle ein strahlendes Feuer bei Nacht und einen Rauch bei Tage."

Diese Deddjalvorstellung unterscheidet sich von dem gebundnen Teufel der Christen, der wohl gefesselt ist bis zum Tage des Gerichts, aber nicht auf einem irdischen Berge, sondern in der Tiefe der Hölle. Deddjal stimmt hier überein mit dem Kaukasusriesen; durch seine Fesselung an einen freistehenden Felsen erinnert er an den Riesen auf dem Elbrus, — nur ist er ans äußerste Ende der bekannten Welt verlegt. Dorthin pflegt die Überlieferung ja die Vorstellungen zu versetzen, die ihre eigentliche Heimat verlieren. Das führt den Gedanken gleichfalls darauf, daß diese Form Deddjals ein ausgewanderter Elbrusriese ist.

Die Schilderung, daß die Geister nach dem Willen Gottes dem Gefesselten seine Nahrung bringen, erinnert an Amiran, so wie sein Aufenthalt in dem Besuchsauftritt der Legende geschildert wird. Ob die muhammedanische Überlieferung die georgische beeinflußt hat oder umgekehrt, können wir aus diesem Zuge allein nicht ersehen. Aber der gesamte Stoff zeigt, daß der gebundne Riese fremd ist im Muhammedanischen, heimisch im Kaukasus. Es zeigt sich zugleich ein matteres Gepräge, nicht die unmittelbare Gewalt des Losreißens in Deddjal: seine Rolle soll ja nicht die des physischen Vernichters, sondern die des großen Verführers sein.

Verhältnismäßig bodenständig tritt er in der Lokalisierung an dem Vulkan in Yemen auf, d. h. er ist mit einem heimischen Vulkanriesen identifiziert[1]). Aber gerade hier merkt man am meisten den Mangel an physischer Kraft in seiner Deddjalnatur.

Geographisch angesehn, haben wir in dem arabischen Deddjal die äußerste südliche Grenze für das Gebiet des gebundnen Rag-

1) Es ist wohl nicht ganz ausgeschlossen, daß das persische Schlangenungeheuer im Vulkan Demavend, Azhi-Dahāka (> Sohak), der später mehr Menschengestalt annimmt (§ 43), Stammform für diese Form des Deddjal sein könnte, selbst wenn positive Kennzeichen fehlen. Aber zu dem an den Felsen gefesselten Deddjal paßt das Demavendungeheuer nicht.

narökriesen, wie der Loki der Nordleute die äußerste nördliche Grenze bildete und der Elbrusriese sich geographisch und typenmäßig als Ausstrahlungszentrum erweist.

§ 32. *Der Erdbebenriese. Rückblick.*

Bevor wir den Kaukasusriesen verlassen, müssen wir noch einen Blick auf sein Grundmotiv werfen: den eingesperrten Erdbebenriesen.

Das Erdbeben zu betrachten als hervorgerufen durch die Bewegungen eines großen lebenden Wesens unter der Erde, ist allgemein menschlich. Dieser Gedanke kommt mit einer Menge von Abweichungen vor, die teils rein individuell sind, teils an mehreren Stellen, oft innerhalb eines gewissen Gebiets wiederkehren[1]).

Zu den verstreuten Mythenvorstellungen gehört unter anderm, daß die Erde ihre Läuse schüttelt (Provence), oder daß die Erde tanzt (Karaiben), daß ein unterirdischer Schmied hämmert und sein Hund Läuse oder Schnee abschüttelt (Kamtschatka), daß ein Wal unter dem Lande schwimmt oder Indianer unter der Erde Wasser aus dem Munde spritzen[2]).

Ein festerer Typus ist der, daß ein Tier, gewöhnlich ein großes oder starkes, jedenfalls ein tragkräftiges Tier, die Aufgabe hat, die Erde hochzuhalten; wenn es sich schüttelt, bebt die Erde:

Die Erde auf den Hörnern einer wilden Kuh, auf einer Schildkröte, auf einer Schlange (indische Zigeuner)[3]), auf den Hörnern eines Büffels (Bulgaren)[4]) — augenscheinlich um ihre Unsicherheit hervorzuheben —, auf einem Ochsen (Muhammedaner), einem Frosch (Lamas), Elefanten (Hindus, bisweilen 8 an Zahl). Die große welttragende Schlange des Brahmanismus gehört augenscheinlich zu dieser Familie[5]). Diese

---

1) Tylor, Primitive culture³ I 364—67, Sébillot, Le tremblement de terre, Revue des trad. pop. II 99—105.

2) Revue des trad. pop. XI 400 (Provence); Nederl. Volksk. III 119 (Walfisch usw.); Journal of American folklore X 277 (Wasser spritzen, andre Vorstellungen V 296).

3) Folklore VII 95 Nr. 445.

4) Schischmanoff, Légendes Relig. Bulgares (1896) S. 12, vgl. S. 11: auf den Daumen zweier Heiligen!

5) Śeṣa liegt unter allen den sieben Welten und hält sie in die Höhe mit seinen 1000 Häuptern; „wenn er in Raserei den Rachen aufsperrt, bebt die Erde mit allen ihren Wäldern, Bergen, Seen und Flüssen"; aber am Ende des ganzen Weltalters wird Feuer aus seinem Munde heraus-

Vorstellung scheint auf das indische und muhammedanische Gebiet eingeschränkt[1]).

Eine weiter ausgeformte Variante hiervon ist der Fisch oder die Schlange, die die Welt umspannen und sich selber in den Schwanz beißen: wenn sie den Schwanz aus dem Munde verlieren und danach schnappen, bebt die Erde. Wenn sie ihn ganz gleiten lassen, vergeht die Welt, — wird in einigen Aufzeichnungen hinzugefügt; und dies ist ja eine notwendige Folge der gegebnen Voraussetzung. — Die Vorstellung ist besonders osteuropäisch: im Bulgarischen eine Schlange, die im Weltmeer liegt und sich in den Schwanz beißt, im Georgischen ein entsprechender Fisch, im Bogumilschen zwei zusammengekoppelte Fische und im Polnischen zwei kreuzweis liegendeFische.[2]) Die Midgardschlange der Nordleute, die im Weltmeer liegt und sich selbst in den Schwanz beißt — ohne andern Grund als ihre eigne Länge — gehört wohl zu dieser Familie, hat aber dann das Naturmotiv verloren, das ihre Existenz erklärte. Oder richtiger zwei verschiedne Gedankengänge sind in ihr zusammengetroffen, der eine ist der „Erdumspanner" (*umgjǫrð allra landa*, wie sie genannt wird), der andre ist die den Nordseevölkern wohlbekannte „große Seeschlange", das größte und gefährlichste Raubtier der Welt (das letztere hat wieder ein episches Motiv angezogen: den Donnergott als Schlangentöter). Auch an das hebräische Meerungeheuer Leviathan knüpfen sich in einigen christlichen Überlieferungen Vorstellungen ähnlicher Art[3]).

Die Vorstellung eines m e n s c h l i c h e n Trägers der Erde als Ursache des Erdbebens treffen wir in ganz andern Gegenden: bei den Karenen, auf Celebes, den Tongainseln, den Chibchainseln,

---

kommen, das Hölle, Menschenwelt und Himmelsländer verzehrt (Viṣṇu Purāṇa 2, 5, vgl. K. 3; translated by Wilson II 211 f., V 192 ff.).

1) Tylor erwähnt auch aus Nordamerika die Schildkröte. Das muß zu den zufälligen Übereinstimmungen gehören.

2) Lydia Schischmanoff, Légendes Religieuses Bulgares (1896) S. 11; Anholm, I Gogs og Magogs land 298 (oben S. 219); Dähnhardt, Natursagen I 40. 49.

3) „Entweder ist es ein Erdbeben, oder Leviathan, der die ganze Welt umgibt, schlägt mit seinem Schwanze, um die Welt umzustürzen" (alte irische Heldensage, Zeitschr. f. vergleich. Sprachf. 28, 559). Bei Pseudo-Beda liegt Leviathan um die Welt und schafft Ebbe und Flut, indem er Wasser trinkt und es wieder von sich gibt (Ähnliches von einer Schlange am Ende der Welt, shetländischer Glaube: Mélusine II 182). „Die Erde ruht zwischen den Flossen des Leviathan" (jüdisch, Zs. d. V. f. Volksk. 1914, 97).

Tlaskala. Nur die tropischen Gegenden, zunächst die Inseln des Stillen Meers, haben diese Vorstellung: die Kleinheit der Erdmasse scheint ihr Entstehen stark zu begünstigen; und sie findet sich besonders bei Völkerschaften mit geringer Kenntnis der Haustiere.

Alle diese erdetragenden Wesen gehen jedoch unsre Untersuchung nichts an, außer insoweit sie zeigen, daß die Erdbebenwesen oft mit bestimmtem Typus und innerhalb eines gewissen geographischen Gebiets auftreten.

Unserm Gegenstande näher liegt der Gedanke, daß Erdbeben u. ä. von einem unter der Erde eingesperrten Volk herrührt, das wehklagt und freizukommen versucht: den gefallenen Engeln bei den Armeniern, in Siebenbürgen oder Rumänien[1]), den Verstorbenen auf den Andamaninseln[2]), den in die Berghöhle eingesperrten bösen Menschen in der Sierra Nevada[3]). Wie man sieht, sind die Fälle ganz verstreut, d. h. der Gedanke entsteht auf mehreren Stellen unabhängig voneinander. In der Mehrzahl der Fälle fehlt die bestimmte Naturanknüpfung; nur der letzte hat eine Lokalisierung.

Der Typus, der uns hier angeht, ist dagegen ein einzelnes in einem bestimmten Berge eingesperrtes Wesen, das daran arbeitet loszukommen und dadurch das Erdbeben hervorruft.

Am reichsten entwickelt haben wir den Typus in den Kaukasussagen, mit denen wir uns jetzt beschäftigt haben.

In dem Azhi-Dahāka der Perser, der im Demavend eingesperrt ist, werden wir bald einen ähnlichen vollständigen Repräsentanten des Typus treffen: eine Schlange (später einen Menschen), gefesselt, mit Dröhnen und Dampf und Erschütterungen als ihren Lebensäußerungen, am Weltende sich losreißend, um die Menschheit zu vernichten.

Der Riese Chikk, der von Gott unter einem Vulkan im südlichen Arabien festgelegt ist, der kenntlich ist an dem Feuer und dem Rauch, die aus dem Berge aufsteigen, soll am Ende der Welt als Deddjal (der Verführer) hervorkommen. Er unterscheidet sich also von den vorher Genannten durch das schwächere vulkanische Phänomen und das minder gewaltsame Ausbrechen (das sicher auf einer Entlehnung anderswoher beruht, s. § 31).

1) Dähnhardt, Natursagen I 49.
2) unten § 52.
3) unten § 53.

Ein ähnliches Wesen ist der *Typhon* der Griechen, ein feuerspeiendes phantastisches Wesen (ein vielhäuptiger Unhold, halb Schlange, halb Mensch), der Blitz des Zeus hat ihn niedergestreckt, und der Götterherrscher hat einen Berg über ihn gelegt. Die Ilias nennt den Berg der Arimer als seine Lagerstatt, gewiß eine Stelle in Kleinasien; spätere Überlieferung meinte, er sei unter dem Ätna verborgen (oder auf den liparischen Inseln u. ä.). Der Name scheint den ,,Dampfer" zu bedeuten; die Dichter seit Hesiod malen sein Auftreten wie das eines feuerspeienden Berges aus. Bei Aischylos findet sich eine Weissagung, daß er einst Sizilien zerstören wird, — ein Anlauf zu einer Ragnarökbildung, die das mangelnde Interesse der Griechen für den Abschluß der Welt in so engen Grenzen gehalten hat.

(Dagegen gehört Prometheus nicht hierher, insofern die Philologen darin recht haben, daß die einzige Quelle, die ihm vulkanische Natur gibt, auf Entlehnung von Typhon her beruht. Als Typus ist er: ein von seinem Naturgrund *losgerissener* Erdbebenriese, — ohne Erdbeben und ohne Ragnarök.)

In Deutschland und der Schweiz findet sich ein ähnlicher Typus des Erdbebenriesen, — aber in stark verkleinertem Maßstabe. In der Rauhen Alp (in Schwaben) hat Christus den Teufel in die sogenannte Teufelsklinge hinabgestürzt; ,,hier liegt er noch immer gefesselt, aber lebendig, und wenn bei heftigem Regen der Bach anschwillt, sagt man, der Teufel winde sich in seinen Banden" (Menzel, Odin 80 < Prätorius, Weltbeschreibung). ,,Auf dem Felsberg (in Hessen) liegt unter dem sogenannten Felsenmeer ein Riese, den ein andrer Riese unter diesen Steinen begraben haben soll und den man noch bisweilen brüllen hört" (ebenda 81 < Wolf, Hessische Sagen Nr. 67). Unter dem Hohenack liegt ein Riese, den man noch atmen und stöhnen hört. Außerdem mehrere ähnliche Fälle von gefesselten Riesen, doch ohne daß ihre Lebensäußerungen, in den vorliegenden Quellen erwähnt werden; aber man darf ihre Lebensäußerungen sich wohl hinzudenken, da die Riesen ,,lebendig daliegen"[1]).

1) Im Rötseer Ried am Bodensee liegt der Teufel angebunden. In den See auf dem Pilatus ist Pilatus gebannt. In den See auf dem Steinsberg im Elsangtale versank ein Riese, während die verfolgte Jungfrau entkam, ,,er liegt noch lebendig und schwer gefesselt unter dem Wasser" (Menzel, Odin 80—81).

Hierzu kommen noch der Loki der Nordleute und der Held der Esten Kalevipoeg.

Loki hat den Typus vollständig, mit Höhle und Ketten, mit Erdbeben und mit Ragnarök. Nur fehlt ihm dasjenige, was alle die Vorhergehenden haben: ein bestimmter Ort, dessen Naturäußerungen die Gestalt hervorriefen und dauernd am Leben erhielten. Wie wir wissen, fehlten den nordischen Ländern Erdbebenphänomene von solcher Stärke, daß sie einen Weltvernichter hervorbringen konnten. Schon hieraus geht hervor, daß er von außen eingeführt sein muß; wir kennen nun bereits die Abstammung des Mythus aus einer kabardischen Sage.

Kalevipoeg wanderte hinab ins Reich der Unterwelt und schlug mit der Hand gegen die Felswand, aber die Hand wurde fest in dem Steine; wenn er daran zieht, bebt die Erde. Hier entbehren wir das anschauliche Erdbebenmotiv und Ragnarök. Das die Ebne bewohnende Volk hatte nichts, woher es die starken Vorstellungen einer Vernichtung entnehmen konnte. Auch hier müssen sie von außen eingeführt sein. Kalevipoeg, der — im Unterweltsreiche — in den Berg eindringen will, erinnert an den Elbrusriesen, der durch die Bergschlucht vordringen will, um das Wasser des Lebens zu rauben. Der Mythenauftritt ist — wie so oft — in das Jenseits überführt, wenn er nicht mehr in das sichtbare Weltbild hineinpaßt.

Wie dem auch sein mag, es dürfte doch im höchsten Grade wahrscheinlich sein, daß das im Berge gefesselte Erdbebenwesen ein geschloßnes Gebiet für sich hat. Der nicht geringe Stoff an Erdbebenmythen, den mehrere Forscher gesammelt haben, gibt einen recht schwerwiegenden Beweis gegen das allgemeine Vorkommen des Gedankens; und neue Funde können ihn schwerlich umstoßen. Dieser gebundne Erdbebenriese gehört einem bestimmten geschloßnen Gebiet an und setzt eine Ausbreitung von einem gemeinsamen Mittelpunkt voraus. Das Kraftzentrum ist augenscheinlich zu finden in den nahe zusammengehörenden Gegenden, wo der Riese den gewaltigsten Maßstab hat: im Kaukasus, Kleinasien, der Nordwestecke von Persien. Die Entstehung der Vorstellung muß dann in eine ferne Vorzeit zurückgehn, die weit älter ist als die persischen und griechischen Schriften, die jetzt unsre ältesten Quellen sind.

Es ist naturnotwendig, daß die frühesten Menschen (oder: sehr frühe Menschen) in diesen Gegenden die Äußerungen des Erd-

bebens als Bewegungen lebender Wesen aufgefaßt haben. Was wir jetzt erkennen, ist, daß das Motiv: der gefangne Erdbebenriese, alt ist, aber diesem Gebiete eigentümlich.

In einer einzelnen Beziehung können wir es etwas näher datieren. Die Ketten des Riesen (gewöhnlich aus Eisen, ein einziges Mal aus Kupfer) spielen in den Kaukasusgegenden eine hervortretende Rolle; sie sind nicht nur das Ergebnis des Nachdenkens, man hört das Rasseln der Kette aus dem Berge (sieh S. 150, 180). Sie setzen indessen eine recht entwickelte Metallkultur voraus. Das zweite Jahrtausend vor Chr. Geb. wird die äußerste Zeitgrenze für das Aufkommen des Motivs.

Ein älteres Motiv als die Kette ist es wohl, daß einfach der Berg als Aufbewahrungsort des Riesen dient: Zeus hat ihn über Typhon gelegt; der eine hessische Riese hat „das Steinmeer“ über den andern gelegt, und man hört ihn drinnen brüllen; die Dews auf dem Kasbek haben die Steinmasse über Haschenk gehäuft. Oder er ist — häufiger — ins Innere des Berges eingeschlossen. Der Elbrusriese ist doch nicht ohne weiteres aus diesem Typus abgeleitet, er wird immer an den freistehenden Felsen gefesselt gedacht; deshalb muß er gebunden sein; nur eine einzige flüchtige Aufzeichnung läßt ihn im Elbrus verwahrt sein, aber alle die näher lokalisierten Aufzeichnungen (wie auch der Prometheusmythus) wissen nichts davon. —

Eins muß bei diesen eingesperrten Wesen unterstrichen werden: der Weltuntergang als Folge ihres Losreißens tritt stärker als in irgendeiner der andern mythischen Erklärungen des Erdbebens hervor; Kaukasus und Demavend bringen uns ein voll entwickeltes Ragnarök, Typhon enthält einen Anlauf dazu; von den unvollständigen Formen enthält Loki ein bewußtes Ragnarök. Die meisten Völker sehn unbedeutende und zufällige Äußerungen in dem Erdbeben; hier ist dagegen ein festes Ziel, das einzelne — ungeheure — Wesen, der bestimmte Ort, und die wilden und unheimlichen Natureindrücke daselbst wirken ganz anders entsetzenerregend auf eine kindliche Phantasie als die allgemeine Vorstellung vom Erdbeben.

Jetzt, wo die Untersuchung zu Ende geführt ist, ist es gut, auf den Standpunkt der wichtigsten Forscher gegenüber den Kaukasussagen zurückzuschauen. Mannhardt in seinen Germanischen Mythen (1858) bezog alle die mitteleuropäischen und nordischen

Vorstellungen, die einen gefesselten Riesen betrafen, auf den nordischen Loki; und er fand bei Persern, Armeniern und Kaukasusvölkern Zeugnisse, daß diese Gestalt gemein-arisch gewesen sei. Nach Schattierungen und Entwicklungsstufen scheint man zu Mannhardts Zeit nicht gefragt zu haben.

W. Müller geht in „Prometheische Sagen im Kaukasus" (1883) von dem gleichen Standpunkt aus: den bewahrten gemeinarischen Mythen; er geht hier sogar so weit, daß er die Amboßschläge mit Hephaistos und andern Schmieden der Sagendichtung in Verbindung bringt. Das Neue bei ihm ist, daß er eine Entwicklung von den wilden Unholdgestalten (Typhon, Azhi-Dahāka) zu dem vermenschlichten Prometheus beobachtet; er kann damit auch seinen Lieblingsgedanken — und den seiner Zeit — stützen, daß all dies ursprünglich von dem Drachen des Dunkels handelt, der vom Gotte des Lichts in dem Berge gefesselt wird. Das Verhältnis zwischen Prometheus und den Kaukasussagen erklärt er so, daß sie vom gleichen Typus sind wie Prometheus, aber auf einer ältern, mehr unholdmäßigen Stufe. Erst als die Griechen die Kaukasussagen kennen lernten, versetzten sie ihren Prometheus nach diesem Berge.

Trotz des Hineinziehens vielen nicht hergehörenden Stoffs (der Kaisersagen usw.) liegt doch nicht geringes Gewicht in Müllers Gedankengang. Seine Schwäche ist, daß er gebunden ist an die Neigung der ältern Zeit, einen einzigen Ursprung für alles anzunehmen. Sowohl mit dem Begriffe „arische Mythen" wie mit der behaupteten „Grundform" für die verschiednen Mythen werden wir vorsichtig umgehn. Mit der Kenntnis unsrer Zeit von den über die Welt ausgebreiteten Erdbebenvorstellungen wird man schwerlich wagen, Erdbebenwesen in Menschengestalt als die einzigen hinzustellen, die einer jüngern Entwicklung angehören; sie sind eher die allgemeinsten und treten am meisten bei den primitivsten Völkern auf. Der Riese im Kaukasus und die Schlange im Demavend sind für uns a priori gleich alt; die letzte gehört einem Lande an, das große Schlangen hat, der erste einem, das keine hat. Wir werden überhaupt uns hüten, Zusammenhänge und Auffassungen zu konstruieren, die sich nicht in der Volksüberlieferung finden; wir werden von dem Kleinern zum Größern fortschreiten, ohne uns von vornherein an eine weitreichende Theorie zu binden.

Fr. v. d. Leyens „Der gefesselte Unhold" (1908) wirkt neben den ältern Arbeiten ganz modern: das reiche Material von vielen

Seiten her, die vorsichtige Zusammenstellung der Einzelheiten, die einander wirklich aufhellen, die Ehrlichkeit, mit der zugegeben wird, daß die gesamte Entwicklung uns noch nicht klar ist. Ganz frei vom Theoretisieren der ältern Zeiten ist er jedoch nicht. Er geht wie sie davon aus, daß eine einzelne Grundform alle Vorstellungen von Ragnarökungeheuern hervorgebracht hat; und diese Grundform findet er — in Übereinstimmung mit der Vorliebe älterer Zeiten für Sonnenmythen — in den die Sonne verfolgenden Ungeheuern bei der Sonnenfinsternis. Mit einem kühnen Sprunge läßt er sie zu unterirdischen Ungeheuern sich umbilden, die eingesperrt sind bis zum Ende der Welt (obgleich jedermann in der mythischen Zeit wußte, daß sie dauernd unterwegs waren und zu Zeiten die Sonne „verzehrten"!), und dieses Ungeheuer im Berge „spaltet sich" wieder in Riesen, Schlangen, Drachen, Hunde und Wölfe. Zur Ehre v. d. Leyens muß doch gesagt werden, daß seine Behandlung der einzelnen nordischen Vorstellungen, namentlich Lokis, vorsichtiger und verständiger ist als seine allgemeinen Theorien[1]).

Kaarle Krohns Abhandlung „Der gebundene Unhold" (1908) zeichnet sich durch die Entschiedenheit aus, mit der sie die ältern Standpunkte über Bord geworfen hat. Sie handelt nur von Sagenwanderung, nicht von Naturmythen, dem Erbe der Urzeit und solchen Dingen. Sie entfernt sich außerdem von den ältern Standpunkten, indem sie in den verschiednen Gestalten des gebundnen Teufels nur Ausläufer einer volkstümlich-christlichen Mythenwelt sieht.

Überzeugend scheint Krohns Würdigung der Sagentypen jedoch nicht. Es ist leicht, sagt er, die Grundform für alle Legenden von dem gefesselten Teufel zu erkennen. Aber existierte überhaupt eine Grundform? Die allgemeine Vorstellung von dem gefesselten Teufel war, seit dem Schluß des Altertums, der gemeinsame Besitz der christlichen Kirche. Um sie herum konnten sich Nebenvorstellungen aller Art, Sagen und Glaube, gruppieren. Mit welchem Recht aber leitet man z. B. die Hammerschläge der Alpengegenden aus dieser gemeinsamen Grundform ab? Sie enthalten ja niemals etwas von der List, durch die der Teufel gefesselt wird. Mit welchem Rechte sieht man überhaupt die Erneuerung der Kette als eine Erweiterung der Sage von der Fesselung des Teufels durch List

1) Über den Fenriswolf s. im nächsten Kapitel.

an? Jede kann ja für sich von der allgemeinen Vorstellung des gefesselten Teufels aus entstehn. Weshalb soll schließlich die sehr zugespitzte Situation, daß der Teufel mit der Kette gefesselt wird, die er selbst für Christus geschmiedet hat, die Grundform sein? Es ist eher glaublich, daß die weniger künstlerischen Formen von Christi List die ältern sind.

Der schwächste Punkt ist das Verhältnis Krohns zu den Kaukasussagen. Hier versucht er, in einzelnen Fällen die einfachern Sagen als aus den künstlichern abgeleitet zu erklären, in der Regel strebt er nur danach, die Verbindung zwischen ihnen abzulehnen: Amiran soll aus christlichen Mythen abgeleitet sein, nicht sie aus ihm; die Schwertepisode wird — mit Recht — als ossetisch erklärt, und damit ist sie abgetan! Die mit der Erneuerung der Kette so gleichartige Einrammung des Pfahls wird abgewiesen, weil ihre Hauptperson einen andern Namen trägt; die die Kette erneuernde Frau im Abchasischen soll aus einem Schmiede umgebildet sein, — weil sie schwarz gekleidet ist.

Krohn hat kein Auge gehabt für den mythenschaffenden Einfluß, den die starken und drohenden Naturverhältnisse so leicht auf die Volksphantasie ausüben; er hat nicht versucht, von ihnen auszugehn und zu sehn, wie weit der Weg führte. Der Versuch ist jetzt in dem Obenstehenden gemacht. Ich glaube bewiesen zu haben, nicht nur wie sehr diese einzig dastehende wilde Bergnatur es vermochte, unmittelbar die Furcht vor dem Weltuntergang zu erwecken, sondern auch, wie die Sagenmotive daraus hervorwachsen und sich in epischer Hinsicht nach und nach bereichern, je weiter sie sich von dem gewaltsamen Natureindruck entfernen. Von diesen Entwicklungslinien kann ein großer Teil hinaus verfolgt werden in die christliche Mythologie wie in die ältere heidnische Sagenwelt, während ein Teil der kaukasischen Vorstellungen nur örtliche Bedeutung erlangt.

Im ganzen ist doch der Gegensatz zwischen Krohns Forschung und der meinen geringer, als er nach der Ungleichheit der Ergebnisse scheinen könnte. Wir sind einig darüber, daß die Ragnarökvorstellungen wandern, wie so viel andre Volksdichtung. Wir sind einig über die Forschungsweise: die Verwandtschaft der Sagen (und damit die Wege ihres Wanderns) muß nach den Zügen bestimmt werden, die sie wirklich enthalten, nicht nach dieser oder jener „Bedeutung", die sich unter der Oberfläche der Sage verbirgt. Endlich sind wir einig darin, daß man in Asien die pri-

mitivsten, vorchristlichen Grundelemente zu dem im Berge eingesperrten weltvernichtenden Riesen oder Raubtier suchen müsse. Nur hat meine Untersuchung da ihren Ausgangspunkt genommen, wo die Krohns stehn blieb.

Besonders muß ich den Lokimythus erwähnen. Ich bin mit Krohn darin einig, daß ein Erdbeben-Ragnarökriese im Norden keinen natürlichen Boden hat und von außen eingeführt sein muß[1]). Ich bin mit ihm darin einig, daß Loki als Prinzip des Bösen nicht uralt ist. Aber daß er „in dem germanischen Götterglauben vor der Wikingerzeit nicht nachgewiesen ist", hat durchaus nichts zu sagen; wir kennen ja so unendlich wenig von den eigentlich mythischen Vorstellungen aus Quellen, die älter sind als die Wikingerzeit. Selbstverständlich ist also nichts im Wege, daß dieser Begriff in der Völkerwanderungszeit eingeführt sein kann, einer Zeit, wo die ganze germanische Welt in naher Verbindung mit der südeuropäischen Kultur stand. Etwas andres ist es, daß nur der allgemeine Begriff des Bösen sein nächstes Seitenstück im Christentum hat. Die einzelnen Züge des gebundnen Loki (quälendes Tier — Erdbeben — Ragnarök) stehn ganz anders dem Elbrustypus IV A nahe[2]).

Ich werde versuchen, das Resultat dieser ganzen Untersuchung zusammenzufassen.

1. Die Kaukasusbewohner, namentlich diejenigen in nächster Nachbarschaft des Elbrus, haben seit ganz fernen Zeiten ähnlich wie viele andre europäische und asiatische Völker die Vorstellung gehabt, daß das Erdbeben von einem im Berge gefangen gehaltenen Riesen herrührt, der auszubrechen versucht.

2. Man muß sich früh den Riesen an einen freistehenden Felsen in einer Schlucht oder auf dem Gipfel des Elbrus gebunden gedacht haben (während andre Erdbebenriesen im Kaukasus und anderswo innerhalb des Berges gedacht werden); denn vor ca.

---

1) Dies gilt jedoch nicht von der tropfenden Giftschlange, die Loki Qualen verursachen soll. Vgl. Sinfjötli, der — eine Äußerung seiner Heldenstärke — „außen auf der Haut Gift vertrug"; andre vertragen es also nicht.

2) Ob man „Elbrus IV A" als Entlehnung aus Prometheus ansieht oder umgekehrt, ist für Loki gleichgültig. — Der „Teufel", der in deutschen Sagen erdbebenartige Äußerungen hat, ist kein Weltzerstörer oder überhaupt ein weltumfassendes Wesen; er ist ein einfaches naturbeseelendes Wesen und in andern gleichgestellten Sagen ein gewöhnlicher Riese.

1000 vor Chr. Geb. existierte bereits die abgeleitete Form, daß er an eine Säule gebunden war (die südelbrussche Sonderform).

3. In enger Verbindung mit seinem Aufenthalt auf dem offnen Felsen steht die Vorstellung von seiner Fesselung; man hört noch den Ton seiner Ketten aus der Tiefe des Berges. Die Vorstellung setzt eine Schmiedekultur voraus, die nicht älter sein kann als das zweite Jahrtausend vor Chr. (oder vielmehr als der letzte Teil dieses Jahrtausends).

4. Das Brüllen und Schütteln des Riesen wird hergeleitet von einem Geier, der sein Inneres zerhackt. Das wird aufgefaßt als eine Strafe für seinen Versuch, ins Reich des Bergkönigs einzudringen (zur Lebensquelle o. ä.). Älter als ca. 1000.

5. Spätestens um 1000 wanderte diese Sage (Typus IV A) durch das Südkaukasusland (die Säule!) und Kleinasien (? ?) nach Griechenland, wo der gebundne Riese mit dem einheimischen Mythus vom Feuerträger Prometheus zusammenschmolz. Diese Sagenform liegt im Gedichte des Hesiodos (8. Jahrh.) und in bildlichen Darstellungen (1000—500) vor.

6. In diesen Jahrhunderten dichteten die Griechen die Befreiung des Prometheus durch Herakles hinzu.

7. Bei den Fahrten der Griechen auf dem Schwarzen Meer 800—600 lernten sie den Elbrusmythus in seiner Heimat kennen; hierbei nahmen sie die Fesselung des Riesen an den Berggipfel im Kaukasus auf. Durch die Tragödie des Aischylos (um 500) und die bildlichen Darstellungen der folgenden Zeit wurde diese Lokalisierung für das Bewußtsein der Griechen festgelegt. — Später (vor dem Jahre 100 nach Chr.) lernten sie auch die bestimmte Felsspitze kennen, wo er gefesselt war (Strobilos, d. i. Elbrus).

8. Eine Variation der Elbrussage ist gleichzeitig oder etwas jünger: der Riese wollte sich Zugang zur Lebensquelle auf dem Berge erzwingen, wurde aber zur Strafe nahe an der Quelle derart gefesselt, daß er sie nie erreichen kann (Typus IV B). Die Sage wanderte vor dem Jahre 600 durch Kleinasien nach Griechenland und erscheint hier als Tantalosmythus[1]).

9. Die Erwartung des Losreißens des Riesen und der Vernichtung der Welt entsteht und entwickelt sich in drei Stufen: I. die einfache Vorstellung von dem Zerstörer, II. die

---

1) Es muß doch hinzugefügt werden, daß die griechische Entwicklung des Tantalosmythus nicht so klar liegt wie die des Prometheusmythus.

Sagen der Elbrusgegend vom Hinausschieben des Loskommens (das hingelegte Schwert, die Fragen), III. die südelbrussche Erneuerung der Kette. Das bloße Ragnarökmotiv ist sicher alt. Es hängt wohl zusammen mit primitiven westasiatischen Vorstellungen von einem ausbrechenden weltzerstörenden Untier. Vielleicht hat die persische Entwicklung der Ragnarökvorstellungen ihm die Segel geschwellt. — Zur Zeit, wo die griechischen Entlehnungen aus den Kaukasusmythen stattfanden, hat es noch kaum die plastischeren Auftritte gehabt; und durch seine Abstraktheit und den Mangel an Lokalisierung ist es nicht imstande gewesen, allein einzudringen.

10. Die Ragnarökmotive der Elbrusgegend (das hingelegte Schwert, die Fragen, — Typus I—III) lassen sich zeitlich nicht näher festlegen, da wir von einer Auswanderung derselben nichts wissen. Aber innerhalb der Kaukasusländer selber treten sie als Teile des alten Grundstocks der Sagen auf.

11. Die Erneuerung der Kette (Typus VI) entstand in dem Lande südlich vom Kaukasus, durch Kreuzung mit einem südosteuropäischen Ragnarökmotiv, dem leckenden Hunde. Ihre jüngere Form (mit den Hammerschlägen) ist nach ihrem Ursprung sicher armenisch und aus dem 3. oder 4. Jahrh. nach Chr., sie wird im 5. Jahrh. erwähnt.

12. Die wieder eingerammte Säule (Typus V) entstand in Gegenden südlich vom Elbrus und steht in Zusammenhang mit der Erneuerung der Kette. (Möglicherweise ist ein einzelner Zug aus den Voraussetzungen des Typus, der auf der Säule sitzende Vogel, früher in die griechische Mythenwelt übergegangen.)

13. In den Jahrhunderten um Chr. Geburt macht sich in Georgien persischer Einfluß stark geltend. Die Amirangestalt entsteht, indem der Kaukasusriese sich mit dem bösen Geiste Ahriman (< Angramainyu) vermischt. Die Herausforderung Gottes tritt gewiß schon damals an Stelle des Raubes des Lebenswassers in dem alten Elbrusmythus.

14. In Gegenden südlich vom Kaukasus entwickelt sich eine Heldensage von dem eingesperrten Krieger, mit der Einsperrung des Helden durch die Dämonen als Hauptpunkt, später mit heroischen Taten aller Art. Der bestimmte Name (Amiran) wirkt als Stützpunkt für ihr Wachsen; sie muß also namentlich den Jahrhunderten um Chr. Geburt angehören.

15. Ungefähr 200 nach Chr. wirkt diese südkaukasische Heldendichtung ein auf die Sage der Armenier von ihrem kürzlich im Berge Ararat verschwundnen König Ardawazt.

16. Im 3. bis 5. Jahrh. wird auf Ardawazt und den Ararat der südkaukasische „Typus VI" übertragen: kommender Weltvernichter, Hund, der an der Kette leckt, Schlag der Schmiede; letzteres am ehesten Anpassung ältern armenischen Brauchs.

17. Im 3. bis 4. Jahrh. wird der Elbrusmythus in seiner alten (nordelbrusschen) Form von den Tscherkessen auf ihre Nachbarn, die Goten, übertragen, wodurch der Mythus von dem gebundnen Loki, der sich in Ragnarök losreißt, entsteht, vermutlich nicht ohne Berührung mit dem Teufel des christlichen Glaubens. Der Mythus wird bald nachher von den wandernden Kriegerscharen jener Zeit nach dem Norden gebracht. Hier wird er frühestens in Gedichten aus dem 9. und 10. Jahrh. erwähnt.

18. Nach der Bekehrung der Georgier zum Christentum (2. bis 4. Jahrh. nach Chr.) wird die Riesensage zur Amiranlegende umgebildet (Gottes Patensohn, fordert Gott selbst heraus, wird mit List gebunden; die Schläge der Schmiede werden — vor der Mitte des 6. Jahrh. — auf Gründonnerstag verlegt).

19. Im Mittelalter übt der armenische Schmiedebrauch einen Einfluß aus auf den Schmiedebrauch der Alpengegenden, der dann als die Erneuerung der Teufelskette am Feierabend oder an einem bestimmten Tag des Jahres aufgefaßt wird.

20. Im Mittelalter breitet sich das georgische Motiv Erneuerung der Kette um Ostern über Osteuropa aus. — Eine andre Strömung gleicher Art ist: die Helfer, die an der Kette nagen; sie erreicht Schweden um 1600. — (Der Teufel durch List gebunden stammt aus der Amiranlegende, oder umgekehrt.)

21. Am Schluß des Mittelalters erreicht die Amiranlegende und ein einzelner westkaukasischer Zug — auf den Teufel überführt — auf dem Seewege einige einzelne Plätze in Italien und Frankreich.

22. Im 16. bis 19. Jahrh. (am ehesten im letzteren) wird der Kaukasusriese bei allen tscherkessischen Stämmen als der Antichrist der Muhammedaner (Deddjal > Dachkal, Tedzem) aufgefaßt, aber ohne daß eine wirklich neue Mythenbildung geschaffen wird.

SECHSTES KAPITEL.

DAS GEBUNDNE RAUBTIER.

§ 33. *Die tatarischen Hunde im Berge.*

Neben der Vorstellung von dem gebundnen oder eingesperrten Riesen läuft die Vorstellung von dem gebundnen oder eingesperrten Raubtier her, das sich beim Ende der Welt losreißt und alles vernichtet. Bisweilen kommen beide bei demselben Volksstamm vor, meist jedoch nur eine von ihnen. Das Raubtier ist mehr an die Volksstämme mit niederer Kultur geknüpft; es hat fast keine Nachgeschichte innerhalb der höheren Religionen, hat aber dem phantastischen Heldengedicht und dem Volksmärchen Stoff geliefert.

Die eigentümlichste Form von allen ist diejenige, die in Sibirien begegnet, in einem Liede tatarischer Stämme, die auf den Hochebnen zwischen dem Jenissei und dem Sajanischen Gebirge umherstreifen, in den Gegenden westlich vom Baikalsee. Ich habe schon oben S. 85ff. einen Auszug davon gegeben; aber da verschiedne Einzelheiten Beachtung verlangen, gebe ich es hier etwas ausführlicher:

In dem Heldenliede von Ala Kartaga kommt eine Weissagung vor vom Ende der Welt:

„Solche Kunde geht im Volke,
Daß das Ende wirklich nahe.
Soll ein Land sein in der Ferne,
Weit, gar weit von unserm Lande,
Wo der Mond, die Sterne sinken,
An dem großen, großen Meere
Mit dem hohen Eisenberge.
An dem Berge wohnt Jedai Chan.
Sieben Hunde hat Jedai Chan
An gar festen Eisenketten.

Kommen los die sieben Hunde,
Bellen, heulen sie nur einmal,
Nahet allen gleich das Ende,
Allen Menschen, Tieren, Vögeln."

Voller Unruhe reiten die zwei Helden zu dem klugen Dschalaty und fragen um Rat. Er tröstet sie damit, daß, solange Jedai Chan am Leben ist, die Hunde ihre Ketten nicht zerreißen können. Um sich weiter zu vergewissern, geht Dschalaty hinaus, auf die Rede der Vögel und Tiere zu lauschen, kehrt aber niedergeschlagen zurück, denn alle Geschöpfe klagen und weinen. Er sendet zwei Falken zum Himmel hinauf, eine Schlange hinab in die Erde, einen Hecht in das Meer und ein Hermelin hinein in die Gänge des Berges. Die Falken kommen zurück mit Kunde von Kudai (Gott, oder die Himmelsgötter): er säße in Sorge versunken darüber, daß alles vergehn solle. Vom Herrn der Tiefe vernahm die Schlange die gleiche Kunde, von dem des Meers der Hecht und vom Waldgott das Hermelin: daß allen das Ende nahe sei. Beim nächsten Morgenrot fragt Dschalaty zwei schwarze fliegende Raben aus, die ihre Wohnung in den himmelhohen Lärchenbäumen auf dem Eisenberge haben, wo die Sonne und der Mond untergehn. Sie erzählen ihm, was geschehn ist: In Jedai Chans Zelt unterhalb des Eisenberges ist der junge Held Ala Kartaga aufgezogen worden; dreißig Jahre hat er mit Jedai Chan gerungen und endlich hat er ihn getötet. Aber in dem Augenblick, wo Jedai Chan fiel, rissen die Hunde sich los von der Eisenkette; doch Ala Kartaga packte sie an der Kette und band sie aufs neue, er legte ihnen einen kupfernen Maulkorb an, daß sie nicht bellen konnten. Als die Raben gesprochen haben, sieht Dschalaty sich wieder um: Menschen, Tiere und Vögel haben aufgehört mit ihren Klagen.

Hiernach tritt das Hundemotiv ganz in die epische Erzählung ein. Die beiden Helden, die sich zuerst bei dem Gerücht vom Weltende fürchteten, haben während Ala Kartagas Abwesenheit seine Eltern und ihr Vieh geraubt[1]). Dschalaty rät ihnen, den ge-

---

1) Die Vorgeschichte ist folgende: Ak Chan sagt seiner Gattin, daß er ihrem siebenjährigen Sohn Ala Kartaga fremde Länder zeigen will; sie reiten sieben Jahre und kommen zum Eisenberge jenseits des großen Meeres. Am Strande steht Jedai Chans Jurte mit goldenem Pfosten davor, aber weder Vieh noch Menschen; denn Jedai Khan braucht solche Dinge nicht: „Als die Berge sich erhoben, Als der Himmel und die Erde Ihren ersten Anfang nahmen, Kam zum Vorschein

waltigen Ala Kartaga zu versöhnen, indem sie die Eltern und das Vieh in ihre alte Heimat zurücksenden und selbst — fünf an Zahl — Ala Kartaga entgegenziehn mit mancher Speise, deren er nach dreißigjährigem Fasten sehr bedürfen wird. Sie treffen Ala Kartaga, der die Hunde nicht hat töten wollen, sondern sie mit sich führt; denn derjenige, der Herr ist über die sieben Hunde, kann nicht von Alter und Tod getroffen werden. Zum Dank für die Nahrung schenkt er ihnen fünf von den Hunden, daß sie zusammen leben können als eine unsterbliche Gemeinschaft; den Hunden sollen sie niemals Nahrung geben, aber sie gut bewachen: entkommen sie einmal, so laufen sie heim, werfen den Maulkorb ab, und wenn sie nur einmal bellen, nahet allen das Ende.

Der junge Held reitet nun sieben Jahre, bis er nach seiner Heimat kommt, und findet seine Eltern, aber seine Freude wird dadurch gestört, daß die Hunde den andern entkommen sind. Er reitet wie ein Pfeil auf seinem weißlichblauen Rosse durch neun Länder der Welt, bis er zu der Stelle kommt, wo Sonne und Mond hinabsinken; er packt alle Hunde mit einem Griff in die Ketten, bevor sie bellen konnten. Er führt die Koppel an seinen Sattelriemen gebunden und kommt mit allen Helden nach dem Goldberge mit der Felsentür; er öffnet sie, wie man die Tür einer Jurte öffnet, sperrt die Hunde der Helden hinter der goldenen Felsentür ein; legt den Helden auf, nacheinander mit dem Zwischenraum von je einem Jahr zum Berge zu kommen, „um zu sehen, ob die Hunde Durchgescharrt die goldne Türe Mit den scharfen Eisenkrallen". Die Helden antworten, daß sie einen ganzen Felsblock vor die Tür wälzen wollen, so daß es leicht sein wird, sie zu bewachen. Tage vergingen, und Jahre vergingen; wieder hört Ala Kartaga, daß die Hunde ausgebrochen sind. Doch gelangt er auf seinem Blauroß schneller als sie nach ihrer alten Wohnung; sieht vom Eisenberge, wie sie von dem andern Berge gelaufen kommen; haut mit einem Schlag alle ihre Häupter ab: „Werde ohne euch auch leben, Wenn mir Kudai Alter leihet." Er kommt zornig zu den Helden. Aus Furcht betrinken sie sich, so daß sie nicht mehr

---

auch der Tapfre, Der in dieser Jurte wohnet". Sie treten ein, wo Jedai Chan auf seinem Lager liegt, mit aufgesperrten Augen, furchtbar anzuschaun. Ak Chan läßt seinen Sohn bei Jedai Chan zur Erziehung zurück. Während Ala Kartaga seiner Heimat fern ist, wird all sein Besitz von den zwei Helden geraubt; sie setzen Ak Chan und seine Gattin in eine tiefe Grube, so daß nur ein kleines Luftloch zu ihnen hinabführt

sprechen können, sondern sich nur vor ihm neigen; er haut alle fünf Häupter ab auf einen Hieb: „Werde ohne euch auch leben!" Er reitet zum Goldberge; er sieht dort keines Helden Spuren, also haben sie ihn mit der Wache betrogen. Von dort reitet er heim und schlägt den letzten zwei Hunden die Köpfe ab: „Werde ohne euch auch leben, Wenn mir Kudai Alter leihet!"

Wir haben hier ein charakteristisches Beispiel für die tatarischen Heldenlieder, deren Helden sich auszeichnen durch übertriebne Stärke und mannigfaltige Abenteuer, die oft mit mythischen Vorstellungen durchwebt sind.

Eine dieser Vorstellungen sind hier die weltvernichtenden Raubtiere, eine andre ihr Wächter, Jedai Chan auf dem Berge am Weltende, da, wo Sonne und Mond herniedergehn. Die Raubtiere kommen allein in dieser Dichtung vor; Jedai Chan noch sonst ein paarmal:

Alten Taktai sucht nach seinem entlaufnen Roß bis ans Ende der Welt, bis er am Rande des großen Meeres Jedai Chan sieht. „Kudai hatt' ihn eingesetzet, Hatt' zum Groß-Chan ihn ersehen, Ihn zum Chane aller Chane. Mit dem Licht war er geboren, Nicht dem Tode unterworfen. Wie die Mondenscheibe wechselt, Wechselt auch das Alter Jedais. Jung ist Jedai Chan im Neumond, Mit dem Monde altert Jedai." Alten sieht im Dunkel der Nacht Vieh und Menschen um Jedais reiche Jurte wimmeln[1]); am nächsten Morgen geht er zu ihm, erhält sein eignes goldenmähniges Roß, das sorgfältig angebunden am Pfosten steht, — und erwirbt mit Jedais Hilfe eine wunderbar schöne Jungfrau (Schiefner 349ff.).

In „Alten Kök" ist Jedai Chan herabgesunken zu einem alten klugen Häuptling, der nur im Vorübergehn als Vater des Gegners des Helden genannt wird (Schiefner 382). Aber diese Dichtung von einem armen Burschen, der die in eine Katze verwandelte Prinzessin heiratet, ist so viel jünger in ihrem ganzen Stoff, daß sie nicht mit den andern Liedern in eine Reihe gestellt werden kann. —

Die einzelnen Vorstellungen von Jedai Chan finden sich teilweise an anderm Orte in tatarischer Heldendichtung wieder. Der Eisenberg am diesseitigen Ufer des Weltmeers ist allgemein bekannt (Radloff I 194; II 643 usw.). Und die Hunde, an deren Bewahrung Jedais Leben geknüpft ist, erinnern an ein in mehreren Heldenliedern vorkommendes Motiv: daß die Seele des Riesen in irgendeinem Wesen verborgen ist und daß er stirbt, wenn dies getötet wird (Schiefner Nr. 13; Radloff mehrfach; oben S. 94); es ist dies ein weitverbreitetes Märchenmotiv, das hier in besonders einfacher Form auftritt.

Die weltzerstörenden Hunde am Ende der Erde kommen nur hier vor. Aber die Vorstellung von gebundnen Ungeheuern und

---

1) Er kann also nicht die Nahrung entbehren wie in „Ala Kartaga".

dem Untergang der Welt ist so deutlich, daß man nicht an ihr zweifeln kann.

Die einzelnen Züge sind in gar manchem verschieden von dem, was wir sonst treffen; der Gedankengang ist ganz heidnisch und primitiv; die gebundnen Raubtiere drücken nur ihre eigne furchtbare Zerstörungslust aus, sie haben nichts mit Gut oder Böse zu tun oder mit andern menschenfeindlichen Mächten. Sie haben auch nicht, wie in den Kaukasussagen, eine bekannte Wohnstätte und ein Naturmotiv (Erdbeben usw.); der Begriff von ihnen kennt nur den Untergang der Welt, und ihr Platz ist, in Übereinstimmung hiermit, an der äußersten Grenze der Welt.

Ganz eigentümlich ist es, daß ein andres der tatarischen Heldenlieder, aus demselben Kreise wie Ala Kartaga, einen wilden Hund als schlimmsten Feind der Menschen zeigt:

Küreldei Mirgän sitzt bei seiner Schwester; sie rät ihm, auszuziehn und um Kara Chans Tochter zu werben; er wird auf seinem Wege sieben Füchse treffen, die ihn umringen und wie Hunde bellen, aber er soll nicht auf sie achten; er wird darauf sieben Wölfe treffen, die ihn umringen und wie Hunde bellen, aber er soll nicht auf sie achten; wenn er auf den Gipfel des Berges kommt, da wird ihn ein Grausen ergreifen, da gilt es, daß er nicht nach hinten blickt. Er befolgt ihren Rat die beiden ersten Male, aber auf dem Berge wird ihm so bange, daß er sich nach allen Seiten umsieht. Auf dem Wege abwärts hört er ein lautes Pfeifen von allen Seiten, da blickt er noch einmal nach hinten und sieht einen schwarzen Hund dort stehn mit Feueraugen und blutiger Schnauze; der läuft schnuppernd hin und wider und nähert sich schnuppernd dem Helden. Küreldei wendet sich um und zieht sein Schwert, aber als er auf ihn zustürzt, ist jener sofort verschwunden. Küreldei fühlt sich krank und kehrt um, aber bevor er die Jurte erreicht, stürzt er tot aus dem Sattel; sein treues Roß steht da und hält Wache über der Leiche. Die Schwester daheim in ihrer Jurte weiß, was ihm zugestoßen ist, sie nimmt ihr Gewand mit den Adlerschwingen aus dem Goldschrein, findet des Bruders Leiche und bedeckt sie. Da sieht sie den schwarzen Hund mit Feueraugen und blutiger Schnauze laufen. Dem Hunde nach sprengt ein rotes Roß, und auf seinem Rücken sitzt ein Held mit einem vierzig Ellen langen Spieß und mit einem Schwert in der Hand. Bald kommt er zurück mit dem Hunde, dem er eine Eisenkette angelegt und einen Eisenring um die Schnauze befestigt hat. Sie folgt auf dem bläulichweißen silbermähnigen Roß ihres Bruders. Vom Gipfel des Berges sieht sie auf der Ebne eine Jurte und das rote Roß daneben angebunden. Sie tritt in die Jurte ein; der Held schläft unter einer seidnen Decke, eine Jungfrau sitzt und näht; da hört sie einen Laut und bemerkt hinter sich den Hund mit den Feueraugen, der an die Tür gebunden ist. Der Held, Chan Mirgän, erwacht, nimmt sie gut auf und gibt ihr das Seidengewand seiner Schwester, da ihr eignes naß ist, ist bereit, auszuziehn und seine Mittel an ihrem Bruder, der draußen auf

der Steppe liegt, zu erproben. Er gebot der Jungfrau, seiner Schwester, den schwarzen Hund an der Türe gebunden zu halten, „denn es gäbe keinen Helden Hier auf dieser weiten Erde, Der mit ihm sich messen könnte, Da der Hund ein böser ‚Aina'". Als er fort ist, schlägt die Schwester sie mit einer Eisenstange aufs Haupt, denn jene hat ihr Kleid erhalten; sie nimmt den Ring von der Schnauze des Hundes und läßt das Tier los. Während die zwei Frauen stumm einander gegenübersitzen, kommt Chan Mirgän zurück mit dem zum Leben erweckten Küreldei; dieser zieht weiter und wirbt um Kara Chans Tochter, die ihm sofort zugestanden wird. Während die Hochzeit gefeiert wird, hört man die Erde unter Rosseshufen erdröhnen, und das blutigrote Roß kommt hergesprengt, sagt mit Menschenstimme, daß, während Chan Mirgän schlief, der Hund mit den Feueraugen ihn in seinen blutigen Rachen genommen hat und mit ihm in die Welt hinausgeeilt ist. Küreldei setzt sich auf den Rücken des Rosses. Hinter sieben Himmelsländern, sagt das Roß, liegt ein Berg, auf dessen Gipfel jetzt der Hund mit Chan Mirgän schläft, aber später nicht mehr in sieben Jahren; wenn wir den Berg nicht heute erreichen, ist es um deines Bruders Leben geschehn. Das Roß warnt ihn davor, den Hund zu schlagen; denn dann erwache der. Das Roß sprengt vorwärts, so daß seine Schritte nicht gehört werden; Küreldei nähert sich mit Schwert, mit Kette und Eisenring, schiebt den Eisenring über die Schnauze des Hundes, legt ihm die Kette um den Hals, bindet ihm die Füße; darauf schleift er sein Schwert und öffnet schnell den Bauch des Hundes. Chan Mirgän kommt lebend heraus, nur war sein Haar ausgegangen; Küreldei wäscht ihn im Meerwasser und dann im Saft des wilden Rosmarin, so daß das Haar wieder wächst. Sie danken einander, daß sie einander das Leben geschenkt haben. Sie verbrennen die Leiche des Hundes, denn er war schlimmer als alles Böse; aber noch schlimmer ist die böse Schwester Chan Mirgäns. Dieser reitet nach Hause und schlägt sie tot, schleppt die Leiche auf den Berg und verbrennt sie. Darauf gingen die zwei Helden nach Küreldeis Jurte, wo Chan Mirgän die Schwester des erstern heiratete; und danach lebten sie in Frieden zusammen: niemand, weder Held noch Unhold, wagte es, diese zwei Helden anzutasten. (Schiefner, Heldensagen 219—31.)

Dieses Heldenlied von Küreldei-Mirgän zeigt uns den wilden Hund nicht nur als mythisches Wesen, sondern als das gefährlichste der in den öden Weltgegenden umherstreifenden Raubtiere. Es zeigt uns dieselben Elemente, die für die Umbildung des Ragnarökmythus in heroischer Richtung gebraucht werden: das zum Berge gehörende wilde Tier, das von dem Helden bezwungen und genötigt wird, ihm zu folgen, aber immer bewacht werden soll, damit es sich nicht losreißt und schadet. Das Lied von Küreldei könnte an sich gut das Vorbild sein für die Umbildung der Ragnarökvorstellungen in „Ala Kartaga".

Es muß indessen bemerkt werden, daß es einen wirklich wilden Hund in den Ländern, in denen die Tataren umherziehn, nicht

gibt[1]). Die wilden Hunde der Dichtung scheinen eine phantastische Vergrößerung der zahmen Hunde zu sein. (Das Verhältnis muß ähnlich sein wie bei den Iren, wo der wütige Kriegs- und Jagdhund eine große Rolle spielte und wo die Tötung eines angreifenden wilden Hundes als die erste Großtat des Helden Cuchullinn dargestellt wird.) Das Lied von Küreldei gibt dann nicht eine unmittelbare Spiegelung des Verhältnisses der Tataren zu den Hunden. Vielleicht sind auch die Ragnarökhunde „Ala Kartagas" sein Vorbild; der Hund, der „hinter sieben Himmelsländern auf dem Gipfel eines Berges" wohnt, ist vielleicht nur der Widerschein von Jedai Chans Hundeschar auf dem Eisenberge am Ende der Welt, und dann ist die bereits heroisierte Ragnaröksage die Quelle des Küreldeiliedes gewesen.

Dem sei nun, wie ihm wolle. In jedem Fall zeigt die tatarische Dichtung, wie eingelebt diese Vorstellungen von den weltzerstörenden Hunden im Berge sind. Sie begegnen in einer ganz bodenständigen Heldendichtung, aber so, daß die rein mythische Vorstellung klar durchscheint. Sie fehlen dagegen in der ganzen Mythendichtung der Tataren, die auf christlichen, persischen, muhammedanischen oder buddhistischen Ursprung hinweist.

Aber wie ursprünglich die tatarische Ragnarökvorstellung auch ist, sie gibt keine Antwort auf zwei Fragen: weshalb wird der Hund der Weltvernichter sein? und ob ein Naturmotiv Quelle der in den Berg eingeschloßnen Hundeschar ist?

Wir wollen vorläufig diese Motive nur als etwas Gegebnes nehmen und sie weiter über die Länder hin verfolgen.

Neu ist — im Verhältnis zu allen Vorstellungen vom gebundnen Riesen — die große Zahl der Hunde: daß ihrer sieben sind. Wir können uns eigentlich nicht denken, daß die Furcht vor dem Weltzerstörer dadurch vermehrt wird, daß sie auf so viele verteilt wird, eher muß sie dadurch vermindert werden. — Sieben ist im allgemeinen der Ausdruck der volkstümlichen Sagenwelt für eine große Zahl; aber es ist ganz besonders die Bezeichnung der Tataren für die Macht der größten mythischen Wesen: sieben *Kudai* oder Götter sitzen auf den Wolken, ohne irgendwie als besondre Wesen personifiziert zu werden, sieben *Ainas* oder Teufel gucken aus der Erdtiefe hervor; die Stärke Jälbägäns (des Sonnenverfolgers und Riesenungeheuers) wird dadurch ausgedrückt, daß er

---

1) Mitteilung des Bibliotheksassistenten Svend Dahl.

ein siebenhäuptiges Ungeheuer ist[1]). Diesen Mangel an begrenzter und sicherer Form trifft man immer wieder bei den mythischen Gestalten des Schamanenglaubens. Die sieben Weltzerstörer passen ausgezeichnet in den tatarischen Gedankengang hinein. Ob man sie weiter über die Länder hin verfolgen kann, wird die folgende Untersuchung lehren.

§ 34. *Die estnischen Hunde im Berge.*

In demselben Jahre (1859), wo Schiefner (im Mai) seine „Heldensagen der minussinschen Tataren" herausgab, wurde ihm ein estnisches Märchen aus Volksmund zugesendet. Es war in einer Küstengegend, Strand-Wierland, aufgezeichnet von dem als volkskundlichem Sammler wohlbekannten Kreutzwald (dem Kompilator eines estnischen Epos „Kalevipoeg" nach dem Vorbilde der „Kalevala" der Finnen). Kreutzwald faßte es als ein merkwürdiges Seitenstück zu den weltzerstörenden Hunden in „Ala Kartaga" auf. Schiefner legte dies Märchen im Herbst der Petersburger Akademie vor, nebst einer ausführlichen Zusammenstellung mit nordischen Mythenvorstellungen, die jedoch kaum etwas für uns Bemerkenswertes enthält. So wurde es dann gedruckt in Mélanges Russes IV (1859) S. 17—18: „Zum Mythus vom Weltuntergange". Damit stimmt wortgetreu (nach Mitteilung von Kaarle Krohn) der estnische Text, den Kreutzwald später in seine große Märchensammlung aufnahm; daraus ist es wieder in Löwes deutsche Auswahl aufgenommen[2]).

Ein armer Hirtenknabe wird ausgesandt, um nach einer entlaufnen Kuh zu suchen, und faßt den Entschluß, nicht wieder zum Hofe zurückzukehren. Ein alter Mann rät ihm, sein Glück zu suchen, indem er sieben Jahre lang nach Osten wandert, und gibt ihm sein übernatürliches Fäßchen und seinen Brotsack mit auf den Weg; in dem Sacke findet sich auch ein Klettenblatt, das er ausbreiten kann wie einen Nachen. Er erreicht nach sieben Jahren einen Berg, der bis in die Wolken hineinragte. An dem Berge eilt zuerst

1) Andre türkische Volksstämme legen ihm neun Köpfe bei oder denken sich ihn reitend auf einem Stier mit 40 Köpfen. Radloff bemerkt, daß er „nicht eine bestimmte Persönlichkeit zu sein scheint, sondern eine Menge böser Geister, die in Ärliks Dienst stehen" (Gött. gel. Anzeigen 1868, 1663).

2) Kreutzwald, Ehstnische Märchen, übers. von F. Löwe (Halle 1869), Nr. 7 S. 92.

eine Schlange an ihm vorbei, dann eine große Kröte, dann ein fliegender Adler. Ein Mann auf einem schwarzen Rosse, das Flügel an den Füßen hatte, fragt ihn aus nach den Tieren und erhält Antwort; er nimmt den Knaben in seinen Dienst; hinter dem Berge ist seine Wohnung. In drei Tagen erreicht der Knabe den Gipfel, in andern drei steigt er hinab. Der Mann mietet ihn, daß er ihm seine Hunde bewache, die in einem Keller im Felsen hinter dreifachen Eisentüren eingeschlossen sind; er soll dafür sorgen, daß sie sich nicht unterhalb der Tür mit den Pfoten herausgraben, denn wird nur einer von ihnen frei, so sind auch die beiden andern nicht zu halten; sie würden dem Führer folgen und alles Lebendige auf Erden vertilgen; dann hätte die Sonne zum letzten Male geschienen. Er führte ihn an einen Berg von aufgetürmten Felsblöcken: Diese Steine sind deswegen zusammengetragen, damit, wenn ein Hund ein Loch ausgräbt, immer wieder ein neuer Stein hingewälzt werden kann. Im Stalle des Hausherrn stehn 100 Ochsen, die Steine herbeifahren sollen, sechs Paar mit einer Steinfuhre für jeden Stein, der geführt werden soll. Dreimal bei Tage und einmal bei Nacht soll er nach der Tür sehen. In ein paar Monaten kratzten die Hunde ein Loch unter der Tür, und er wälzte dann einen Stein davor. — Jahre verstrichen, und der Knecht hatte sich ein hübsches Stück Geld gesammelt, aber er langweilte sich bei dem Dienste, besonders wenn der Herr sieben Wochen lang ohne Unterbrechung in tiefem Schlafe lag. Da kommt der Adler (der der Feind des Hausherrn war) und rät dem Knechte, das windschnelle Roß aus dem Stalle zu nehmen und sich zu entfernen; wenn er nach Westen reitet, wird er nach wenig Wochen wieder unter Menschen kommen; aber binde das Pferd mit einer eisernen Kette fest, damit es nicht zurücklaufen kann. Wer soll denn die Türen bewachen, während der Wirt schläft? fragte der Knecht. Ein Tor bist du, und ein Tor bleibst du, erwiderte der Adler; hast du denn noch nicht begriffen, daß Gott ihn dazu geschaffen hat, daß er die Höllenhunde bewache? Nur aus Faulheit schläft er, anstatt seines Amtes zu warten. — Der Knecht nahm das Pferd, band ihm den Geldsack um und ritt davon. Er war noch nicht gar weit vom Berge, als er schon hinter sich den Wirt rufen hörte: Halt an! Halt an! Geh in Gottes Namen mit deinem Gelde, aber laß mir mein Pferd! Der Knecht hörte nicht darauf, sondern ritt weiter, bis er wieder zu sterblichen Menschen kam. „Dort baute er sich ein hübsches Haus, freite ein

junges Weib und lebte glücklich als reicher Mann. Wenn er nicht gestorben ist, so muß er noch heute leben; aber das windschnelle Roß ist schon längst verschieden."

Die Ähnlichkeit in den Mythenvorstellungen zwischen der estnischen und der tatarischen Überlieferung ist in die Augen fallend: eine Schar von wilden Hunden, sieben an Zahl (im Estnischen drei), die, wenn sie freikommen, die ganze Welt vernichten werden; ein hoher Berg am Ende der Welt; die Hundeschar in einer Höhle mit Metall- oder Steintüren eingesperrt; ein ständiger Wächter übernatürlicher Art; Steinblock muß immer wieder vorgewälzt werden, um sie am Entweichen zu hindern. (Im Tatarischen brechen sie aus, da man es versäumt, aufzupassen und Steine vorzuwälzen.)

Die mythische Vorstellung ist also die gleiche. Im Tatarischen ist sie jedoch im Begriff, sich stärker zu spalten, sicher weil sie in ein näheres Verhältnis zur epischen Handlung gebracht ist: die Hundeschar wird zuerst in Ketten gehalten und dann in einen Berg mit Felsentüren eingesperrt, wo ein Stein vor den Eingang gewälzt werden soll; der Schauplatz ist zuerst der „Eisenberg", wo der Wächter wohnt, dann der „Goldberg", wo sie in den Berg eingesperrt werden. (Der Held, der den bereits ausbrechenden Hunden in die Kette greift, der Umstand, daß er sie schließlich enthauptet, wie auch ihr Vermögen, das Leben ihres Besitzers zu bewahren, muß dagegen ganz auf die Rechnung der Heldendichtung gesetzt werden.) Das Estnische hat auch eine kleinere Abweichung vom Grundtypus: während der natürliche Gedanke verlangt, daß sie im Berge eingeschlossen sein sollten, läßt es den Berg nur ein zu überschreitendes Hindernis sein; der in den Märchen übliche Berg am Ende der Welt hat sich Geltung verschafft auf Kosten des besondern Mythus[1]).

Die Handlung in den zwei Erzählungen ist dagegen ganz verschieden. Die mythischen Vorstellungen müssen angehängt sein oder verschmolzen mit — einerseits einer Heldensage, andrerseits einem Volksmärchen.

Die estnische Erzählung tritt schlecht und recht als Märchen auf (der namenlose Held; das Glück suchen; und der spielende Schluß: „wenn er nicht gestorben ist, so muß er noch heute leben").

1) Freilich sind dann die Hunde doch in einem „Keller im Felsen" eingeschlossen. Ranisch.

Aber eigentlich enthält sie nur ein halbes Märchen. Zu dem „Glücke", das der alte Mann ihm versprochen hat, erlangt er ja nur die Einleitung; wie er seine Braut gewann, mußte der Hauptpunkt des Glückes sein. Das windschnelle Pferd spielt wohl eine Rolle, indem es ihn über den Berg fortführt; aber man erwartet unwillkürlich, mehr von ihm zu hören, denn der Held und sein Roß pflegen näher zusammenzugehören im Märchen. In Wirklichkeit ist dies nur der Einleitungsabschnitt eines Märchens; wir erwarteten, von der Anwendung des Rosses und der Gewinnung der Braut zu hören, — und das müßte dann das Hauptstück der Erzählung ausmachen.

Außer daß die estnische Form auf diese Weise gleichsam gestutzt ist, bietet sie noch eine andre Merkwürdigkeit. Sie entspricht nicht einem der gewöhnlichen Märchentypen. Diese Eigentümlichkeiten haben auch Kaarle Krohn dazu gebracht, an der Echtheit der Aufzeichnung zu zweifeln[1]).

Indessen findet sich der Typus anderswo wieder. In Jens Kamps „Danske folkeæventyr" (I, 1879, S. 75—85) findet sich eine Erzählung, die auf der kleinen Insel Bogö nahe bei Seeland aufgezeichnet ist, „Hans Hirtenknabe": ein Hirtenknabe nimmt Dienst bei einem alten Manne, der aus einem hohlen Baume kommt (d. i. einem Troll), er soll seine vier großen angeketteten Hunde füttern; nach einjährigem Dienst verlangt er als Lohn einen Hut und einen Stock, nämlich den unsichtbar machenden Hut und den versteinernden Stock. Dann geht das Märchen in eine neue Handlung über: die Königstochter, die dem versprochen ist, der den Feind besiegen kann. Hans Hirtenknabe führt das durch seine Zaubermittel aus und erhält trotz einiger Schwierigkeiten die Königstochter.

Die dänische und die estnische Märcheneinleitung sind wesentlich identisch: es handelt sich darum, die Hundeschar des Riesen zu bewachen, und der Held verläßt das Riesenland mit Zaubergegenständen wie die, mit denen man im Märchen sein Glück zu gewinnen pflegt.

Das dänische Märchen macht es auch verständlich, daß die estnische Überlieferung den Hauptteil weggelassen hat: es ist dies sicher einer der gewöhnlichen Märchentypen gewesen, und ein estnischer Erzähler hat ihn ausgelassen, um nicht eine Geschichte zu wiederholen, die für viele seiner Zuhörer allzu bekannt war.

1) Göttingische gelehrte Anzeigen 1912 S. 223 und private Mitteilung.

Die estnische Erzählung ist also deswegen nicht unecht, sondern sie ist nur unvollständig erzählt. Es kommt recht oft vor, daß Überlieferungen, die an sich als Mythus oder Volkssage betrachtet werden müssen, in die Märchenwelt hineinkommen, indem sie als Einleitung zu den gebräuchlichen Handlungstypen verwandt werden. Dieser oder jener Volksstamm — und dann sicher ein osteuropäischer — hat Vorstellungen von den weltzerstörenden Hunden und ihrem Wächter in seine Märchenwelt aufgenommen.

Dazu stimmt gut, daß die dänische Überlieferung von Bogö sich wie geographisch so auch inhaltlich am weitesten von den andern Aufzeichnungen der Vorstellungen von einer übernatürlichen Hundeschar entfernt.

Man könnte sich ja auch die entgegengesetzte Entwicklung denken, daß der Wächter der Hunde des Trolls im dänischen Märchen das Ursprüngliche war und daß das Ragnarökmotiv später auf osteuropäischem (estnischem) Boden eingeführt wurde. Aber diese Auffassung wird auf zwei Schwierigkeiten stoßen: 1. Wenn der Knabe die Hunde des Trolls bewacht, so wird jede Spannung fehlen, falls man nichts von dem Eigentümlichen bei diesen Tieren hört; aber falls er sie hindern soll, die Welt zu zerstören, so ist das ganz etwas andres; 2. in beiden Formen der weltzerstörenden Hunde spielt der Wächter eine so große Rolle, daß es widersinnig ist, daß er aus anderm Märchenstoff in die Erzählungen hineingekommen sein sollte.

Das Natürliche bleibt dann, daß die eingesperrten Hunde und ihr Wächter vom Mythus her ins Märchen verpflanzt sind. Der tatarischen Heldensage und dem estnischen Märchen gemeinsam ist die Mythenvorstellung von den drinnen eingesperrten Hunden am Ende der Welt und von dem übernatürlichen Wächter. In der epischen Anwendung dieser Motive gleichen sie einander darin, daß andre (irdische) Personen die Rolle des Wächters übernehmen; aber da diese Rolle in beiden Erzählungen auch nicht in einer Einzelheit stimmt, muß sie wohl als Ausfluß einer gemeinsamen epischen Neigung gelten, als ein Mittel, die Mythenvorstellung in der Erzählung zu verwenden, — kaum als ein gemeinsam ererbtes Glied der Handlung.

Es ist am wahrscheinlichsten, daß die Vorstellung nur gewandert ist als eine „Kunde, die im Volke geht, daß das Ende wirklich nahe“ (ganz wie Weltuntergangsvorstellungen in unsern Tagen umgehen);

aber indem diese Kunde an unmittelbarer Gefühlsstärke verlor, wurde sie als epischer Stoff verwendet.

Sicher ist jedenfalls, daß diese Vorstellungen gewandert sind, da sie sich an so weit auseinanderliegenden Orten wiederfinden wie bei den Tataren und an der Küste der Ostsee (mit einem schwächern Ausläufer auf den dänischen Inseln).

§ 35. *Das eingesperrte Volk des Gog und Magog.*

Bei einem arabischen Geschichtschreiber aus dem 10. Jahrh. ist eine muhammedanische Erzählung aufbewahrt, die merkwürdige Ähnlichkeit mit der tatarischen Dichtung von den weltzerstörenden Hunden hat:

„Alexander der Große war an den Fuß der großen Gebirge gekommen, die zwar in der Überlieferung mit Namen nicht genannt, von den meisten Auslegern aber für den Kaukasus gehalten werden. Ihre mit ewigem Schnee bedeckten Gipfel sind der große Behälter der Ströme und Wasser Oberasiens, ihre grünenden Täler die Scheide der Völker, aus der mehr als einmal schwärmende Stämme wie ein flammendes Schwert über die Erde gefahren. Von diesen zahlreichen Völkerschaften das zahlreichste, zahlreich wie der Sand des Meeres und die Blätter der Bäume, ist das Volk Gog und Magog, die Nachkömmlinge zweier Söhne Jafets, des Sohns Noes. Die Söhne von Gog und Magog wohnen in einem Bergkessel, dem sich nur eine einzige Schlucht als Ausgang öffnet. Nackt, aber dicht behaart schweifen sie herum in den Wäldern und vermischen sich untereinander wie Tiere. Das Ungeheuerste an ihrer abscheulichen Gestalt sind ihre Ohren, so ungeheuer groß, daß, wenn sie gehen, dieselben wie eine Schleppe auf der Erde nachschleifen, und wenn sie schlafen, so dient ihnen einer der Ohrlappen als Laken, sich darauf zu legen, der andere als Decke, sich damit zuzudecken. Die benachbarten gesitteten Völker wandten sich an Alexander mit der Bitte, daß er den Überschwemmungen dieser Wilden einen Damm entgegensetzen möge. Denn solang ihnen ein Weg offen stünde, sei die Welt nicht sicher vor ihrer Verheerung. Alexander ging in den Sinn ihrer Bitte ein und beschloß, die Barbaren einzudämmen in ihren Felsenkessel. Zu diesem Ende befahl er den umliegenden gesitteten Nationen, alles Erz und Eisen und alle Kohlen, welche das Gebirg reichlich darbot, aufzuschütten in der Felsenkluft, so daß der Eingang von dem Abgrunde der Schlucht bis an den Gipfel des Gebirges ausgefüllt

werde. Als dies geschehen war, ließ Alexander besondere Vorrichtungen machen von Blasbälgen, mit deren Hilfe er künstliche Sturmwinde schuf, die Kohlen in Feuer und das Erz und Eisen in Fluß setzte. Es schmolz in einen ehernen Damm zusammen.

Dies ist der berühmte Damm von Gog und Magog, der bestehen wird bis an den jüngsten Tag; denn die Erscheinung der Horden von Gog und Magog auf Erden ist eines der Zeichen des Endes der Welt; bis dorthin soll ihnen alle angewandte Mühe, den Damm durchzubrechen, nicht gelingen. Wiewohl sie keine Werkzeuge haben, den Damm zu zerstören, so ist ihr tägliches Geschäft kein anderes, als denselben mit ihren Zungen, scharf wie Feilen, zu lecken. Wirklich genügt ihnen ein Tag, um denselben so dünn zu lecken wie eine Eierschale: wenn nun die Sonne sinkt, freuen sie sich des vollbrachten Tagewerks und sagen mit anmaßendem Triumph: Ganz gewiß lecken wir ihn morgen durch. Aber wenn sie nun des Morgens wiederkehren, finden sie denselben so dick als jemals und fangen das Werk von vorn an. Dies Tagwerk treiben sie fort bis ans Ende der Welt. Damals wird es durch Gottes Zulassung einem von ihnen einfallen zu sagen: Söhne von Gog und Magog, seit Jahrtausenden lecken wir täglich diesen Damm so dünn wie eine Eierschale und freuen uns mit jedem Abend des gewissen Erfolgs auf den nächsten Morgen und finden dann dieselbe Arbeit zu beginnen. Laßt uns klug werden und nicht mehr bloß auf unsere Kraft vertrauen und nicht mehr sagen: Morgen lecken wir den Damm ganz gewiß durch, sondern: Morgen lecken wir ihn durch, wenn's Gott will. Wenn's Gott will! wird das ganze Volk schreien, und am nächsten Morgen lecken sie den Damm durch und verwüsten die Erde als Vorboten des jüngsten Gerichts. So groß ist die Kraft des Wörtleins Will's Gott, als Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Beistand und Vorsehung, ohne die kein menschliches Unternehmen gelingt und Riesenkraft zu Schanden wird."

So wird erzählt bei dem Araber Tabari in seiner Weltgeschichte, die bis 921 nach Chr. reicht; sie ist uns in einer verkürzenden persischen Wiedergabe aufbewahrt[1]).

Der Bericht ist in vielem dem tatarischen ungleich; er beruht auf dem größern geographischen, historischen und religiösen Gesichtskreis eines Kulturvolks, — und doch gleicht er in wesent-

1) Nacherzählt in Hammer, Rosenöl (1813) I 287—91 nach einer türkischen Übersetzung aus dem Persischen.

lichen Zügen den weltzerstörenden Hunden. Hier sind phantastische raubtierartige Wesen in Scharen, eingekerkert durch Felsen mit einer Öffnung, die durch Menschenarbeit für sie geschlossen ist, und sie arbeiten immer wieder daran, das Hindernis zu entfernen (durch Kratzen oder durch feilenscharfes Lecken). Aber erst beim Untergang der Welt vermögen sie auszubrechen und die Menschheit heimzusuchen. Ein schwächerer Ähnlichkeitspunkt ist, daß das Hindernis immer wieder in seinen frühern Zustand gebracht wird, aber freilich auf verschiedne Weise (im Tatarischen durch die ständige Arbeit eines menschlichen Wesens, im Arabischen durch ein automatisch wirkendes göttliches Eingreifen).

Dagegen besteht eine merkbare Ähnlichkeit zwischen diesem letzten Vorgang und dem armenisch-südkaukasischen Glauben an das Lecken der Hunde und die stetige Erneuerung der Kette: das eigentümliche Lecken der wilden Tiere an der Kette, um sie zu zerteilen, und die regelmäßig, oft durch göttliche Kraft bewirkte Erneuerung der Kette im letzten Augenblick. Beide Darstellungen sind einig darüber, daß das Losreißen und damit das Weltende eintritt in dem Augenblick, wo die Erneuerung aufhört. —

Dann ist es also nicht zweifelhaft, daß die Erzählung mit den beiden Hauptformen des gebundnen Ragnarökungeheuers verwandt ist. —

Die historischen und geographischen Elemente können wir zum großen Teil aus der Erzählung ausscheiden. „Gog und Magog" sollen ein plündernder Volksstamm sein, aber alle die Züge, mit denen sie ausgemalt werden, stellen sie geradezu als wilde Tiere dar; vor allem gilt das von dem für die ganze Handlung entscheidenden Moment: ihrem Lecken mit Raspelzungen, um aus dem Kerker herauszukommen.

Zwei verschiedne Gedankengänge müssen sich hier getroffen und gekreuzt haben: die durch die Bergöffnung ausbrechende Ragnarök-Raubtierschar und die über die Kulturländer hereinbrechenden wilden Volksstämme. Beides sind Ragnarökmotive, aber mit verschiedner Herkunft und auf recht ungleichen Kulturstufen.

Die Vorstellungen von Gog und Magog gehen auf jüdische Überlieferungen zurück. In der Völkerstammtafel im 1. Buch Mosis[1])

---

1) 10, 2 (> 1. Chronika 1, 5).

wird Gog als zweiter Sohn des Völkerstammvaters Japhet genannt. In Hesekiels Prophezeiungen (K. 38—39) begegnen zuerst Weissagungen über Gogs, des Fürsten von Magog, ungeheure Reiterscharen, die „nach langer Zeit“ „in der letzten Zeit“[1]) vom äußersten Norden kommen werden und heeren, bis sie auf Israels Bergen eine ungeheure Niederlage erleiden, während auch der Herr Feuerregen, Pest und Erdbeben sie vernichten läßt (die Anspielung scheint auf den Skythenzug durch den Kaukasus nach Syrien 633 vor Chr. zu gehn). In der Offenbarung des Johannes (20, 7—9) wird dasselbe kurz wiederholt, aber so, daß es ein Glied in der nunmehr voll entwickelten Vorstellung vom letzten Gericht wird: „Und wenn die tausend Jahre [während derer Satan gebunden war] zu Ende sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis und wird herauskommen, um die Heiden an den vier Ecken der Erde zu verführen, den Gog und Magog [hier kommt diese Verbindung zum ersten Male vor!], um sie zum Kriege zu sammeln — deren Zahl ist wie der Sand des Meeres. Und sie steigen hinauf auf die Ebene des Landes und umkreisen das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt. Da fiel Feuer vom Himmel und verzehrte sie.“

In Muhammeds Offenbarungen begegnet die gleiche Schilderung in einer frühen Offenbarung aus dem Jahre 616[2]). Aber aus einer spätern Offenbarung sehn wir, daß die Erzählung von Alexander und der Mauer zu Muhammeds Zeit, sogar aufgezeichnet, vorhanden war. „Sie werden dich nach dem Zweigehörnten (d. i. Alexander) befragen“, sagt Gott darauf. „Antworte: Ich will euch eine Kunde von ihm verlesen.“ Dann wird erzählt, wie Alexander zu den Grenzen der Erde im Westen und Osten zog und danach zum dritten äußersten Rande der Erde gelangte zwischen die beiden Berge, „an deren Fuß er ein Volk fand, das kaum ein Wort verstehen konnte. Sie sprachen: O Zweigehörnter, siehe, Gog und Magog stiften Verderben im Lande. Sollen wir dir Tribut entrichten daraufhin, daß du zwischen uns und ihnen einen Wall baust? Er sprach: Das, worin mich mein Herr gefestigt hat, ist besser als euer Tribut. Und so helfet mir mit Kräften, und ich will zwischen euch und zwischen sie einen Grenzwall ziehen.

1) Hesekiel 38, 8 u. 16.

2) „Und ein Bann sei auf jeder Stadt, die wir dem Verderben bestimmten, daß sie nicht bereuen, bis Gog und Magog den Weg geöffnet haben und sie von allen Höhen herbeieilen.“ (Koran, Sure XXI 95f.)

Bringt mir Eisenstücke! Und als er die Kluft zwischen ihnen ausgefüllt, sprach er: Blaset! Und da er es in Feuer gesetzt, sprach er: Bringt mir flüssig Erz, damit ich es daraufgieße. Und so waren Gog und Magog nicht imstande, ihn zu übersteigen, und waren auch nicht imstande, ihn zu durchlöchern. Er sprach: Dies ist eine Barmherzigkeit von meinem Herrn; wenn aber meines Herrn Verheißung naht, wird er ihn zu einem Staubhaufen machen; und meines Herrn Verheißung ist Wahrheit! — Und an jenem Tage (sagt Gott) werden wir sie übereinander wogen lassen; und gestoßen wird in die Posaune." (Koran, Sure XVIII, 82—99, übers. von Henning.) Danach folgt die Schilderung des Gerichtstags.

Man sieht nicht deutlich, ob Muhammed hier an den Kaukasus denkt[1]). Die allgemeine Meinung der Forscher ist, daß die Erzählung von der Mauer Alexanders des Großen von der großen chinesischen Mauer herstammt. Jedenfalls — und das ist für uns das Entscheidende — leugnet Muhammed ausdrücklich die Fähigkeit der wilden Völker, die Mauer zu zerstören, ehe der Herr selbst sie in Staub zerfallen läßt.

Das besagt, daß die Erzählung erst später durch zwei Motive erweitert worden ist, das Durchlecken der Mauer und die ständige Erneuerung der Mauer (gleichwie durch ein drittes: die Anrufung Gottes, die zum Durchlecken der Mauer führt).

Diese zwei Motive sind identisch mit unserm Kaukasustypus VI. Da liegt der Schluß nahe, daß unsre Erzählung von Gog und Magog aus der ältern Alexandersage + unserm „Typus VI" besteht.

Aber ganz so einfach ist die Sache nicht. Es läßt sich schwerlich ein Grund finden, weshalb man das Lecken des treuen Hundes an der Kette auf die Einkerkerung einer ganzen Völkerschaft hätte übertragen sollen; und ein schnelles Durchlecken der ungeheuren

---

1) Haxthausen (Transkaukasia 1856, II 88) gibt den Koran — allerdings sehr frei — so wieder: „Jenseits des Kaukasus wohnt Gog und Magog. Einst, wenn die Zeiten sich erfüllen werden, werden sie das Gebirge übersteigen, und sie werden die Gläubigen ermorden und die gesegneten Reiche der Gläubigen vernichten." Über Muhammeds (unvollkommne) Kenntnis der Alexandersagen s. Sprenger, Leben Muhammeds (1862) II 464—75. — In christlicher Überlieferung tritt Alexanders Mauerbau gegen Gog und Magog nicht viel später auf: in den Weissagungen des Pseudo-Methodios, die während der Kriege mit den Muhammedanern ca. 676—78 entstanden sind (Bousset, The Antichrist legend 53; vgl. 51)

Erzmauer ist eine wenig glaubhafte Vorstellung, am wenigsten, wenn es an einem Tage geschieht.

Wir verlangen ein Zwischenglied, in dem „Gog und Magog“ als eine Schar wilder Tiere aufgefaßt werden, die absperrende Mauer als eine Einkerkerung, und man eine allmähliche Zerstörung dieses Kerkers annimmt, bis die Ungeheuer am Ende der Welt frei werden, — dann haben wir Elemente, an die „Typus VI“ sich natürlicher anknüpfen ließ. Aber dann würde ja gerade ein Seitenstück zu den tatarischen, im Berge eingesperrten Hunden vorausgesetzt.

Selbst wenn wir nicht diese äußern Anhaltspunkte gehabt hätten, würde eine innere Kritik der Erzählung eine ähnliche Entstehung dartun. Der Gedanke einer mit so ungeheurer Klugheit hergestellten Mauer paßt nicht zu dem Glauben, daß sie an einem Tage durchleckt und in noch kürzerer Zeit erneuert wird. Der natürliche Gedanke muß der sein, daß die wilden Tiere an dieser Erzmauer eine kleine Ewigkeit lecken müssen, ehe es ihnen glückt, eine Öffnung herzustellen.

Der jüngste Bestandteil des Ganzen ist natürlich die Form für das endliche Durchbrechen der Mauer, nicht nur, weil sie die übrige Geschichte als schon existierend voraussetzt, sondern vor allem weil sie von einer religiösen Auffassung ausgeht, die dem naiven Volksmythus fremd ist und die übrigens ihre Fremdheit verrät, indem sie der Schar der wilden Tiere eine demütige Ehrfurcht vor dem Willen Gottes zuschreibt. Es ist augenscheinlich ein erbaulicher Zusatz der muhammedanischen Priester.

Aber dem muß also eine Aufpfropfung älteren Volksmythenstoffs, und zwar nach dem, was hier entwickelt wurde, zuerst tatarischen, dann kaukasischen Mythenstoffs, voraufgegangen sein.

Den Gedanken, daß die Erneuerung von selbst eintritt, wenn die arbeitenden wilden Tiere die Arbeit verlassen, finden wir nicht nur in einer der kaukasischen Formen (abchasisch), sondern auch in der nachfolgenden südrussischen Form wieder.

Die späteren muhammedanischen Schriftsteller meinen nicht, wie der Koran, daß die Mauer durch Gottes Willen in Staub zerfällt, sondern lassen sie von den wilden Völkern selbst durchbrechen. Ob darin eine selbständige Umbildung des Ausspruches im Koran zu sehn ist oder eine Kreuzung mit der oben erwähnten Erzählung, läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden; aber jedenfalls können diese Quellen kaum Anspruch erheben, älter zu sein als Tabaris Chronik. Ich werde einige Beispiele geben:

Ein geographisches Werk „Abriß der Wunder," in Ägypten im 10. Jahrh. verfaßt: „Die Geschichtschreiber nennen vierzig Völkerschaften der Gog und Magog, die sich unterscheiden durch Körperbau und Größe und von denen jede ein Königreich hat mit einer besondern Tracht und besondrer Sprache. Unter diesen Völkerschaften gibt es einige, deren Individuen ein oder zwei Klafter hoch sind, andre, mißgestaltete, die z. B. auf einem Ohr liegen und sich mit dem andern bedecken, oder auch solche, die einen Schwanz, Hörner und Hauer haben, andre, die sich in Sprüngen bewegen . . . Sie zogen einst aus ihrem Lande, um die Nachbarvölker anzugreifen; aber Alexander versperrte ihnen den Weg, indem er die berühmte Mauer aufführte. Sie werden sie durchbrechen am Ende der Zeiten nach Gottes Verkündigung." (L'abrégé des Merveilles, par Carra de Vaux, Paris 1898, S. 114f.) — Die Erwähnung der 40 Volksstämme mit verschiednen Sprachen zeigt, daß wohl der Kaukasus gemeint ist. Das Aussehn der wilden Tiere und besonders die Langohren verraten Verwandtschaft mit unserm oben mitgeteilten Bericht.

„Zahlperlen", eine sehr ausgebreitete muhammedanische Glaubenslehre, verkünden, daß nach dem Tode Deddjals (des Antichrists) „Gogs und Magogs Leute den Damm durchbrechen und die ganze Welt wie ein zerstörender Strom, dem nichts widerstehn kann, überschwemmen werden; auf ihrem Wege trinken sie den Euphrat, den Tigris und den Tiberiassee leer und belagern Jesus in Jerusalem; aber Jesus und die Belagerten rufen Gott an, und er vernichtet sie alle auf einmal; auf Gottes Befehl tragen die Lämmergeier die Leichen fort, und ein mächtiger Regen spült die Erde rein von Blut. (Hammer, Rosenöl, 1813, I 306; ihre Belagerung von Jerusalem usw. unmittelbar nach der Offenbarung des Johannes.)

„Der Durchbruch des Dammes von Jagug und Magug" kommt als eines der neun Anzeichen des Propheten vom Ende der Welt vor (Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 1868, S. 306 < D'Ohsson, Tableau général de l'empire ottoman I 231). Ebenso in mehreren Vorzeichen, die mit den oben erwähnten Zahlperlen verwandt sind: „Durchbruch des Dammes, welcher die Völker Jagug und Magug umringt (!)" (Kremer 283 < „den muhammedanischen Theologen").

Dagegen ohne Gogs und Magogs Verbindung mit der Bergmauer bei dem arabischen Geographen von ca. 1300 (Nansen, Nord i taakeheimen 445). — Ich brauche nur noch hinzuzufügen, daß die langen Ohren, in welche die wilden Menschen sich hüllen, nicht eine naturhistorische Erklärung darüber enthalten, welche Tiere die Vorbilder der Sage sind. Ein nördlicher wilder Volksstamm aus der Zeit des klassischen Altertums wird so geschildert (Nansen, a. a. O. 70f.).

§ 36. *Der gefesselte Himmelshund in Rußland.*

Ein südrussischer Volksglaube meldet, daß an das Sternbild des Kleinen Bären ein Hund gefesselt ist, aber er arbeitet immer wieder daran, die Fessel zu durchbeißen; wenn er das fertig bringt, tritt das Ende der Welt ein.

Andre erzählen, daß das Sternbild des Großen Bären aus einem Gespann Pferde mit Geschirr besteht; jede Nacht nagt ein schwarzer Hund, um das Geschirr zu zerbeißen und dadurch die Welt zu vernichten, aber das glückt ihm nicht; denn wenn er zur Zeit der Morgenröte nach einer Quelle läuft, um zu trinken, erneut sich inzwischen das Geschirr und wächst wieder zusammen[1]).

Dieser Glaube gehört augenscheinlich zusammen mit den andern Erzählungen von eingesperrten wilden Tieren, die daran arbeiten, ihre Gefangenschaft zu brechen und den Untergang der Welt herbeizuführen. In allen den osteuropäischen und westasiatischen Erzählungen sind es Hunde, die mit dieser Absicht lecken, nagen oder wühlen[2]). Am nächsten steht die südkaukasische Gruppe, wo ein einzelner Hund vorkommt und er an der Fessel leckt (nagt). Die Erneuerung der Fessel findet sich in dieser ganzen Gruppe und in der muhammedanischen; daß es jede Nacht geschieht, wenn das Tier seine Arbeit verläßt, stimmt zur muhammedanischen Form; daß es geschieht, während der Hund fortläuft, um zu trinken, entspricht einer der südkaukasischen Aufzeichnungen (abchasisch), wo die Fessel jedesmal erneuert wird, wenn der Hund zum Essen fortläuft. Der Zusammenhang ist immer so durchgeführt, daß die Verwandtschaft unzweifelhaft ist.

Dagegen ist es ein neues Motiv, daß der Hund am Himmel angebracht ist und mit den Sternbildern zu tun hat. Sonst haben wir die Hundeschar in einem Berg am Ende der Welt (tatarisch, estnisch), den einzelnen Hund in einem Berg im Lande selber (die ganze südkaukasische Gruppe,[3]) aber nur, weil sie mit „dem gebundnen Riesen im Kaukasus" verwebt ist).

Der Gedankengang im Sternmotiv ist doch nicht so ganz klar. Am wenigsten verständlich ist er in der Aufzeichnung, die ich zuletzt gestellt habe, wo der Hund das Geschirr des Pferdegespanns zernagt. Wie soll das den Untergang der Welt herbeiführen? Selbst wenn man — was die Aufzeichnung nicht tut, was aber dem Naturphänomen nahe liegen würde — sich dächte, daß dies Pferde-

---

1) Afanasiew, Poetičeskija vozzrěnija Slavjan na prirodu I 763.

2) Nur in der muhammedanischen — stark gemischten — Form sind es phantastische Menschentiere (zottig, langohrig — also insoweit hundeähnlich).

3) Die muhammedanische Erzählung nimmt hier wie überall eine Zwischenstufe ein: Bergschlucht am Ende der bebauten Welt (vielleicht im Kaukasus).

gespann die Umdrehung des Himmelsgewölbes bewerkstelligte, so folgt doch aus seinem Losreißen nicht, daß die Welt vergeht, sondern nur, daß die Umdrehung aufhört. Das würde ganz gewiß zur Folge haben, daß die Nacht stehn bleibt und kein Tag mehr anbricht; aber das Erzielen eines so zusammengesetzten Ergebnisses scheint wenig für einen gewaltsamen, mit den Zähnen zerrenden Hund zu passen: der wird eher sich unmittelbar losreißen, um zu zerstören! Deutlicher und besser mit den andern Sagen von wilden Tieren übereinstimmend ist der zuerst mitgeteilte Text: der Hund ist (zu oberst auf der Himmelswölbung) gefesselt und beißt dauernd an der Fessel, um sie zu zerteilen; er ist ein richtiges Ragnarökungeheuer, ein unmittelbarer Weltzerstörer. Aber das Merkwürdige an diesen beiden Sternbildersagen ist, daß der Hund niemals sichtbar ist, obgleich er gegen die sichtbaren Sternbilder vorgeht. Das wäre nicht gut möglich, wenn er als ein Himmelswesen geboren wäre; er muß von anderswoher hereingebracht sein, d. h. er ist einer unsrer gewöhnlichen weltzerstörenden Hunde, deren Platz am Ende der Welt zu sein pflegt.

Halten wir die südrussische Form mit der südkaukasischen zusammen, so zeigt sie die Abweichung 1. daß sie ungleich einfacher ist als die kaukasische, 2. daß sie die allgemeine Vorstellung enthält, daß das an der Fessel zerrende Untier der Weltzerstörer selbst ist, 3. daß sie frei ist von Vermischung mit dem besondern Kaukasustypus „des gebundnen Riesen". Die russische Form muß dann (abgesehn von dem Sternmotiv) als Hauptform gelten und die kaukasische als abgeleitet.

Ob die Hundeschar (tatarisch-estnisch[-muhamm.]) oder der einzelne Hund das Ursprüngliche ist, müssen wir vorläufig unentschieden lassen. Es ist für unsre Untersuchung eine unwesentliche Sache.

§ 37. *Garm und der Fenriswolf.*

In der Schilderung der Völuspá von der letzten Zeit der Welt findet sich eine Strophe, die mehrfach als eine Art Refrain wiederholt wird: „Garm bellt laut vor der Gnipahöhle, die Fessel wird zerreißen, aber der Wolf rennen; viel weiß ich der Kunden, vorwärts sehe ich weiter über der Götter Geschick (Ragnarök), das gewaltige der Kampfgötter." Dieser Garm muß also als der deutlichste Ausdruck für die Nähe Ragnaröks dem Dichter vor Augen gestanden haben; und wenn die Kette zerreißt, tritt der Untergang ein.

Garm wird als ein Hund gedacht, denn es wird der Ausdruck „bellen" von ihm gebraucht. In der Dichtersprache wird *garmr* als „Hund" gebraucht, aber nur in besonderm Hinblick auf das Gewaltsame und Zerstörende. Garm war auch der Name für den sagenberühmten Hund Rolf Krakis und gehört hier einer Schicht der Dichtung an, die auf die Nordleute des 10. bis 11. Jahrh., am ehesten auf den britischen Inseln, zurückgeführt werden muß, — einer Zeit also, die gut dazu paßt, daß der Riesenhund in der Völuspá das Vorbild des Namens sein kann[1]). Nur in einer einzelnen Verbindung wird das Wort vom Wolfe gebraucht: in dem Namen des nur bei Snorri vorkommenden *Mánagarmr*, des den Mond verfolgenden Wolfs.

In der vierten Halbzeile der Völuspástrophe heißt es, daß „der Wolf (*freki*) rennen wird". *Freki* ist ein dichterischer Ausdruck für „Wolf" (und Name des einen von Odins Wölfen); eigentlich „der gierige".

Mehrere der Herausgeber meinen, daß *freki* hier auf den Fenriswolf zielt; von ihm wissen wir ja von verschiednen Seiten, daß er zur Zeit von Ragnarök seiner Fessel ledig werden wird[2]). Aber das würde eine furchtbare Verringerung des dichterischen Werts der Strophe sein, wenn dieser Refrain nicht ein geschlossenes Bild enthielte, sondern das konkurrierende Auftreten zweier gleichartiger Raubtiere. Und, rein sprachlich betrachtet, werden diejenigen, die die Worte hören: „Der Hund bellt laut, die Fessel wird zerreißen", sich unmöglich etwas andres denken, als daß die Kette des bellenden Hundes in Stücke reißt. Jede andre Deutung ist — trotz der angesehnen modernen Forscher, die für sie eingetreten sind — eine zoologische Pedanterie, welche der Dichtersprache der alten Zeiten ganz fremd ist. Man vergleiche, außer den eben angeführten Zügen, das Lied Fjölsvinnsmál, wo zwei *garmar* (Hunde) den Eingang zur Burg der Menglöd bewachen, der eine aber den Namen Geri trägt wie Odins Wolf, oder die Personifizierung des Feuers in der Skaldensprache, das durcheinander als *garmr* und *ulfr* bezeichnet wird; gar nicht zu reden von den vielen wilden Tieren und Unholden, von denen das Wort *vargr* angewendet werden kann. Sowohl unser weltzerstörender Hund als unser weltzerstörender

1) A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I 208f. (Hrólfssaga, Bjarkarímur und Zusätze in den Grímnismál; die letzten nicht jünger als 12. Jahrh.).

2) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V 139 (> Heinzel-Detter, Sæmundar Edda II 59; Symons-Gering, Edda II 292).

Wolf haben ihren natürlichen Platz als Varianten innerhalb der großen Gruppe ähnlicher Wesen, die wir jetzt kennen gelernt haben.

Garm bellt in der Völuspá „vor" einer Höhle, d. h. er hat seinen Platz am Eingang der Höhle als ihr Wächter; die Höhle selbst führt hinein in eine steile Felswand (*Gnípahellir*). Eine Reihe nordischer Quellen zeigt, daß man im nordischen Altertum Kettenhunde sehr wohl kannte[1]). Schon dies zeigt, daß wir es in Garm mit einem Wesen zu tun haben, das beim Ende der Welt loskommt.

Garm (in der Völuspá) und der Fenriswolf (in vielen Quellen) sind Varianten zueinander, zwei verschiedne Formen desselben am Weltende ausbrechenden wilden Tiers, das wir jetzt in einer Menge Überlieferungen kennen. Garm ist ein Hund, Fenrir ein Wolf; Garm gehört zur Felshöhle, Fenrir ist in verschiednen Quellen auf einem Werder gefesselt.

Von ihnen schließt sich Garm nah an die osteuropäisch-asiatischen Vorstellungen, in denen fast immer ein oder mehrere sehr bissige Hunde die Zerstörer sind. Der steile Fels (Gnípa-; vgl. *gnípa* „hoher, steiler, mit dem obern Teile vornüberhängender Fels") entspricht „dem in die Wolken hineinragenden Berge" der Esten und dem entsprechenden ungeheuren Berge im Tatarischen. Die Höhle finden wir wieder in den gleichen Quellen (wie auch im Kaukasus). Am nächsten liegt sonst die südrussische Form, in der auch von einem einzelnen Hunde die Rede ist und daß er seine Fessel zerreißt; nur der Berg und die Höhle fehlen dort, weil eine — sicher recht junge — Übertragung nach dem Sternhimmel stattgefunden hat; versetzen wir den schwarzen Hund vom Himmelspol hinab nach dem gewöhnlichen Felsen am Ende der Welt, so haben wir im Südrussischen das genaue Seitenstück oder ein Vorbild zum Garm der Nordleute.

Daß Garm hierher vor die Höhle versetzt und zum Kettenhund gemacht worden ist, kann uns nicht wundern; die estnische (und bogöische) und besonders die tatarische Überlieferung hat starke Anläufe gemacht, die weltvernichtenden Hunde ebenso anzusehn.

---

1) Hund und Bär sind angebunden vor dem Frauenhause der Lathgertha (die Ragnarssaga Saxos S. 442); ein Hund am Bette der Billingstochter (Hávámál 101); vgl. das Gebot dänischer Gesetze, Wolf und Bär gebunden zu halten.

Schließlich muß ich hervorheben, daß Garm durchaus keinen Mythenzug hat, der nicht Entsprechendes hat in den osteuropäischen Formen „des gebundnen Raubtiers". Selbst sein Name drückt für die alten Nordleute nur die Vorstellung des wilden Tieres aus. —

Der Fenriswolf ist eine Variante dazu, die sich dem Haupttypus gegenüber viel freier verhält. Er hat im Vergleich mit Garm eine ganze Welt von mythischen Zügen: 1. einen eigentümlichen Namen, 2. Verwandtschaft, 3. den Mythus, wie er gebunden wurde, 4. nähere Erklärung, wo und womit er gebunden wird, 5. daß sein aufgesperrter Rachen beim Losreißen vom Himmel bis zur Erde reicht, 6. daß er Odin verschluckt, 7. daß Víðar seinen Rachen zerspaltet, indem er mit seinem riesengroßen, aus kleinen Lederstücken gearbeiteten Schuh hineintritt, 8. daß eine Menge andrer Ungeheuer und namentlich der Sonnenwolf seine Nachkommen sind.

Alle diese Züge stehn in Verbindung mit Ragnarök; Fenrir hat keinen Handlungszug, der nicht Ragnarök gilt, und sogar seine Verwandtschaftsverhältnisse weisen teils geradezu auf Ragnarök, teils im allgemeinen auf eine bittre Feindschaft gegen die Götterwelt.

Nur von dem Namen *Fenrir* selbst wissen wir nicht, wie weit er mit Ragnarök zusammenhängt oder nicht[1]). Den Nordleuten der Vikingerzeit mußte der Name verwandt klingen mit *fen* („Moor"; in Gedichten „Meer"). Dies ist vielleicht die Ursache dafür, daß Fenrir — ganz abweichend von unsern andern „gebundnen Raubtieren" — gefesselt erscheint „vor der Mündung des Flusses", also auf einer Insel in einer Flußmündung.

In einer Beziehung stimmen Garm und der Fenriswolf überein. Es fehlt ihnen beiden die Erneuerung der Fessel, die an den einzelnen Ragnarökhund geknüpft zu werden pflegt; sie haben nicht einmal etwas, was dem estnisch-tatarischen Zuge entspricht, daß ein Wächter ständig Steinblöcke vorwälzen soll, um die Tür der Höhle damit zu versperren. Die nordischen Formen stehn auf der gleichen einfachen Stufe wie alle die nordkaukasischen Sagen vom „gebundnen Riesen" und wie alle die verschiednen Formen des

---

[1]) Bugge (The home of the Eddic poems LXXIII) wollte ihn als einen den Christen entlehnten Namen für „Höllenwolf", d. i. Teufel, auffassen (Infernus lupus > *Fernir > Fenrir). Aber diese Deutung ist höchst unsicher.

gebundnen Ochsen und der gebundnen Schlange, mit denen wir später Bekanntschaft machen werden. Es ist glaubhaft, daß die nordischen Formen in dieser Hinsicht eine älteste und einfachste Form des gebundnen Raubtiers ausmachen, jedoch mit einem Seitenstück in der einen der südrussischen Formen.

Sicher ist, daß Garm der südrussischen Form des gebundnen Ungeheuers so außerordentlich nahe steht, daß wir ihn als eine ziemlich unveränderte Verpflanzung osteuropäischer Traditionen ansehn müssen, und daß der Fenriswolf ein entsprechendes Wesen zeigt, welches jedoch reicher mit epischen Motiven ausgestattet ist: die — sozusagen naturgeschichtliche — Beschaffenheit Fenrirs selbst (d. i. sein alltägliches Auftreten) weicht nur in unwesentlichen Einzelheiten ab, hat jedoch kein eignes eingreifenderes Moment.

Über seine epischen Züge, seine Vergangenheit und Zukunft müssen wir uns durch eine besondre Untersuchung Klarheit verschaffen. —

Bevor wir uns von dem nordischen Ragnarökraubtier trennen, müssen wir noch den Auftritt in Völuspá 40ff. ins Auge fassen, diesmal den Auftritt in seinem ganzen Zusammenhang. „Ostwärts saß die Alte im Eisenwalde und zog dort auf die Nachkommen des Fenrir; einer von ihnen allen wird der Räuber des Himmelsgestirns in Unholdsgestalt . . . Es saß dort auf dem Hügel und schlug die Harfe der Wächter der Riesin, der frohe Eggþér . . . Garm bellt laut vor der Gnipahöhle, die Fessel wird zerreißen, aber der Wolf rennen." Es handelt sich hier — was wir sonst in der nordischen Mythologie nicht finden — um eine ganze Wolfsbrut, die aufgezogen wird zur Zerstörung der Welt. Der Sonnenwolf (nach Snorris Auffassung der Mondwolf, aber s. oben S. 37 f.) ist mit in diese Schar aufgenommen; in allen andern Quellen wird er ja in der Nähe der Sonne laufend gedacht. Ob auch Garm als einer dieser Nachkommen des Fenrir (*Fenris kindir*) gedacht ist, kann man aus dem Zusammenhange nicht klar ersehn. Eine höchst rätselhafte Person ist Eggþér, „der Wächter der Riesin"; die Riesin kann nach dem Zusammenhange keine andre sein als „die Alte", welche die Wolfsbrut im Eisenwalde aufzieht, und ihr Wächter, der als „froh" und harfenspielend geschildert wird, muß nach seiner Natur außerhalb des Riesengeschlechts stehn. Aber weshalb er als Wächter zur Stelle ist, scheint ein Rätsel zu sein.

Es wird ein Sinn darin liegen, wenn er nicht der Wächter der Riesin, sondern der Wolfsbrut ist. Jedenfalls haben wir hier zwei Arten von Wesen, die an die estnisch-tatarische Ragnarökvorstellung erinnern: eine Schar wilder Tiere, die darauf wartet, hervorbrechen zu dürfen zur Vernichtung der Welt, und einen menschlichen oder göttlichen Wächter in ihrer Nähe. Was dagegen fehlt, ist der dritte Hauptpunkt: die Einkerkerung im Berge. Der Gedanke, der nun nahe liegt, ist der, daß wir es hier mit einem „Überlebsel" der im Berge eingesperrten Hunde zu tun haben. Der Berg ist weggeblieben, weil die Wolfsschar in einem Walde ein den Nordleuten näherliegendes Wirklichkeitsbild ist und weil das Felsenmotiv bereits bei dem einzelnen Hund (die Gnipahöhle!) angewendet war.

Einen zwingenden Beweis hierfür kann man nicht geben; denn hier fehlt ja der entscheidende Ähnlichkeitspunkt, das Einsperren im Berge. Aber schon dies ist ein wesentlicher Stützpunkt für die Hypothese, daß durch sie das Dasein des Wächters für uns verständlich wird: er ist ein Überlebsel einer Sagenform, die man aufzugeben und zu verflüchtigen beginnt.

Wenn dies richtig ist, sind die Vorstellungen vom gebundnen Raubtier zu zwei oder drei verschiednen Zeiten nach dem Norden gelangt. Im Fenriswolf haben wir eine recht freie und vermutlich alte Übertragung des gefesselten Raubtiers. In Garm haben wir dieselbe Gestalt, doch ist sie hier ihren südosteuropäischen Vorbildern noch näher verwandt. In den „Nachkommen des Fenrir" mit dem „Wächter der Riesin" haben wir eine Übertragung des entsprechenden nördlicheren Typus (estnisch-tatarisch, mit Hundeschar und Wächter).

Von diesen Mythengestalten ist der Fenriswolf unbedingt die wichtigste. Er wird nicht nur vielfach erwähnt, es hat sich auch um ihn ein ganzer Mythenkreis gebildet (doch ausschließlich im Hinblick auf sein Auftreten in Ragnarök). Das macht ihn zu der eigentlichen Hauptfigur im nordischen Ragnarök.

Er wird mit List gebunden; näher bestimmt sind es zwei Elemente: 1. die Fessel ist gebildet aus vielen seltsamen, scheinbar schwachen Dingen; 2. er wird verleitet, der Fesselung zuzustimmen.

Der Hauptpunkt ist die willige Entgegennahme der scheinbar schwachen Fessel. Wir kennen sie aus der Amiranlegende in der verstärkten Form, daß der Riese sich selbst das Band anlegt. In

einem weit ausgebreiteten Märchen von den „Zwillingsbrüdern" bringt die Hexe den Helden dazu, eines ihrer Haare dem Hunde aufzulegen, eins dem Pferde und eins sich selber; da sind sie verzaubert. In einem andern Märchen, dem von der verräterischen Mutter (oder Schwester), läßt der starke Held sich mitunter mit einer Seidenschnur o. ä. binden[1]). Endlich tritt die mehr zugespitzte Form des Motivs in der osteuropäischen Legende vom Höllenschmied auf, der verlockt wird, die Fessel anzulegen, die er selbst für den Erlöser geschmiedet hat[2]). Dagegen finden wir die einfache Form des Motivs auf den Teufel und Christus übertragen nur in ganz wenigen Aufzeichnungen, die, wie aus andern Einzelheiten hervorgeht, in einem besonders nahen Verhältnis zur Amiranlegende stehn (d. h. von ihr abgeleitet sind). Etwas unbedingt Sichres über die Herkunft des Motivs wissen wir nun nicht; es scheint sich unter der ungeheuren Menge der Sagen vom überlisteten Unhold zu verlieren[3]).

Wenn die Fessel, obwohl scheinbar schwach, doch das riesenstarke Ungeheuer festhalten kann, vermag die Volksdichtung das auf zwei Arten zu erklären: entweder wird die Stärke der Fessel durch eine seltsam künstliche Entstehung bedingt, oder sie wird

---

1) Krohn 154f., bisweilen vermischt mit dem Motive, daß seine Stärke in drei Haaren liegt (Krohns Zurückführung auf Samson als Grundtypus scheint doch sehr unsicher; die betreffenden russisch-finnischen Aufzeichnungen scheinen am ehesten jüngere Kreuzungen zu sein (vielleicht beeinflußt von den „Zwillingsbrüdern").

2) In seiner Art gleichzustellen dem Unhold, den Gott unter dem Steine begrub, welchen er schleudern wollte (jüdisch bei Krohn 184; sehr ausgebreitet im Muhammedanischen: L'Abrégé des Merveilles S. 143).

3) Den überlisteten Troll hat man z. B. in folgender Sage aus Gulland von dem Gespenste Taksteinar, zu dessen Überwindung ein Zauberer aus Öland herbeigeholt wurde: zuerst zwingt er das Gespenst zu reden, und dann wirft er seinen „Runenstab" nach ihm; „stoß ihn von dir!" sagt er, aber als Taksteinar mit dem Fuße danach stieß, wurde der Fuß fest; „stoße mit dem andern Fuß!"; auch der wurde fest; „mach ihn mit der Hand los!"; auch die Hand wurde fest; die zweite Hand ebenso; „beiße mit dem Munde!"; die Zähne wurden fest (Svenska landsmaalen XIV 6, S. 40, Aufzeichnung von 1696; ähnliche Sage von Kettil Runske und dem Zauberer auf Visingsö, unten § 44 Schluß). — Gröbere Formen des gebundnen Trolls sind: die Menschen, die Wein in die Quelle gießen und dann den betrunknen Waldgeist binden; oder der wallisische Seeunhold (afanc), den die Jungfrau an ihrer Brust einschläfert, so daß er gefesselt wird (Rhys, Celtic Folklore I 130). — Planmäßiges Nachforschen wird gewiß nähere Ähnlichkeiten ergeben können.

verwandelt, nachdem sie angelegt ist. Den ersten Weg schlägt der Fenrismythus ein: die Fessel ist eine Vereinigung des Allerstärksten (Bärensehnen, Wurzeln der Berge) und des Flüchtigsten (Geräusch der Katze usw.). Den entgegengesetzten Weg schlägt die Amiranlegende ein: die Bande werden zu Eisen. Jeder ist eine folgerichtige Ausformung der gegebnen Situation. Die Fessel des Fenrir bleibt bis auf weiteres ohne nahe Seitenstücke[1]).

Die Fesselung des Wolfs ist im Nordischen kräftig in Szene gesetzt, indem Tyr die Hand zum Pfande in seinen Rachen legt und sie ihm abgebissen wird. Der Mythus von der abgebißnen Hand des Himmelsgottes hat sicher von vornherein nichts mit Fesselung oder Ragnarök zu tun gehabt. Bei den Indern wird Sūrya die Hand von einem Wolfe abgebissen.

Vermutlich ist der Gedankengang hier ursprünglich ein ähnlicher gewesen wie im serbischen Volksglauben: Gott hat den „Donnerer Ilija" (Elias) am rechten Arme lahm gemacht, denn sonst würde er nicht nur die Teufel verfolgen, sondern die ganze Erde veröden[2]). Das kann zusammengestellt werden mit dem Glauben des Volks auf Samoa, daß Maui (dem Gotte und Erdbebenriesen) der Arm abgerissen worden ist, „es ist gut, daß Mafui nur einen Arm hat; hätte er zwei, so würde er die ganze Welt in Stücke reißen"[3]).

So viel also von der Vergangenheit des Fenriswolfs; aber auch seine Teilnahme an Ragnarök hat Mythenzüge angezogen. Während andre Volksstämme nur den allgemeinen Schrecken vor dem Losreißen des Ungeheuers oder Riesen kennen, tritt der Fenrirmythus mit bestimmten plastischen Zügen auf: 1. der geöffnete Rachen reicht vom Himmel bis zur Erde, 2. er verschluckt Odin, 3. Víðar reißt seinen Rachen auseinander, indem er mit seinem dicken Schuh hineintritt.

---

1) Weiter abseits steht eine englische Sage: ein Mädchen wird geschaffen aus der Blüte der Eiche, Ginster und Geißbart (Burnes, Shropshire 155). Vgl. die indische Sage: Crawley, Mystic rose 33f. — Mit der magischen Fessel seines Hundes fängt der Held der Iren, Finn, einen feuerspeienden Hund, der ihn töten sollte (M. Dougal, Folk- and hero-tales 19). — Die eben erwähnten Märchen, wo eine Frau mit ihren eignen Haaren bindet, enthalten ebenfalls ein Streben, magische Kraft in die unansehnliche Fessel zu legen.

2) Das Kloster IX 575f.

3) Revue des trad. pop. II 100 (< Cook, Voyage à l'Hémisphère austral II 477).

Am flüchtigsten ausgeführt ist von diesen Auftritten das Verschlucken Odins. Es entbehrt ganz weiterer Einzelzüge, tritt auf als eine Folge des ungeheuren Rachens des Wolfs und seiner Bedeutung als des schlimmsten Feindes der Götter und als eine bloße Einleitung zu Víðars Sieg. Ein Zusammenhang mit dem Keltischen scheint doch vorhanden zu sein (wie oben S. 66 entwickelt wurde): in der Schlacht auf der Turedebne wird der Götterkönig gefällt, aber von dem jungen Gotte gerächt. Der Fenriswolf hat also seine epischen Züge dadurch erhalten, daß er in die große Götterschlacht eingefügt wurde.

Der bis zum Himmel reichende Rachen ist ein wohlbekanntes Motiv im Märchen und bisweilen in der Heldendichtung[1]). Meist handelt es sich nur darum, daß der Held sich durch den Rachen hindurchwagen soll. In einem tatarischen Lied und einer serbischen Legende wird der Rachen des Ungeheuers mit einem Spieße aufgesperrt[2]), und die verschluckten Menschen werden befreit. Víðar, der den Rachen aufzwängt, kann eine freie Umbildung dieses letzten Auftritts sein[3]).

Überschauen wir die Frage mehr im allgemeinen, so dürfen wir sagen, daß das Ungeheuer immer eine Fähigkeit hat, den Helden als seinen Überwinder und Befreier der Menschen anzuziehn. Wir werden bald innerhalb der Ragnarökvorstellungen sehn, daß die Schlange der Perser im Demavend eine Herosgestalt, Keresâspa, als Töter an sich zieht.

So ordnet der Fenriswolf der Nordleute sich mit ein in die Reihe der „gebundnen Raubtiere", nur mit dem Unterschiede, daß das Motiv hier von einer reichen mythenbildenden Phantasie aufgenommen wird, deren kühner Mut sogar ruhig dem Weltuntergange entgegensieht; anderswo stutzt man voller Entsetzen.

§ 38. *Rückblick auf das gebundne Raubtier.*

Der unterirdische Ochse bricht aus.

Fassen wir das Ergebnis unsrer Untersuchung kurz zusammen, so ist es folgendes: Eine Vorstellung von einem oder mehreren gebundnen Raubtieren, die sich einst losreißen und die Welt

1) oben S. 94 f.; Ralston, Russian folktales 69; Ramband, La Russie épique 182; Revue des traditions pop. XVI 297ff.

2) oben S. 91 ff.

3) Andrerseits erinnert der auseinandergerissene Rachen an den Kampf des jüdischen Helden Simson mit dem Löwen.

zerstören werden, ist über den Norden, die osteuropäische Ebne und das tatarische Gebiet von Westasien ausgebreitet. Außerdem tritt das Motiv, mit andern Untergangsmotiven vermischt, im Kaukasus und im Muhammedanischen auf. Also auf einem geschloßnen geographischen Gebiet. Dessen südliche Grenze fällt dadurch ins Auge, daß es dort nicht rein auftritt, sondern gemischt mit andern Formen.

Das wilde Tier ist in der weit überwiegenden Zahl der Fälle ein Hund (ausgenommen den Fenris-wolf und die phantastischen wilden Tiere ,,Gog und Magog").

Zwei Hauptformen treten auf, jede mit ihrem geographischen Gebiet: die im Berge eingesperrte Schar der wilden Tiere; tatarisch-estnisch, dann gemischt im Muhammedanischen, und mit einem unsichern Ausläufer im Nordischen (die Wolfsbrut und der ,,Wächter der Riesin"). Ihre Kennzeichen sind: der Berg am Ende der Welt, Wächter, Vorwälzen eines Steins. Ihr geographisches Gebiet ist ein nördliches und östliches.

Das einzelne Raubtier ist nordisch (Garm und Fenrir), südrussisch; und gemischt mit dem Kaukasusriesen. Also ein westliches und südliches Gebiet. Diese Form zerfällt wieder in zwei Unterabteilungen: eine nördliche, wo das Tier nur an der Fessel zerrt (nordisch und die eine russische Aufzeichnung), und eine südliche, wo die Fessel ständig erneuert wird (eine russische Aufzeichnung, Kaukasus; und muhammedanisch als Entlehnung daraus).

Diese regelmäßige örtliche Verteilung — während das Motiv anderswo ganz unbekannt zu sein scheint — deutet auf eine gleichmäßige Ausbreitung durch Mitteilung von Volk zu Volk. Die Vorstellung muß über die osteuropäische (asiatische) Ebne gewandert sein und Halt gemacht haben, wo diese aufhörte.

Die nähere Bezeichnung des Tieres als Hund können wir über dies ganze Gebiet verfolgen, was insoweit merkwürdig erscheinen kann, als man eher ein wildes als ein zahmes Tier erwartete. Nur eine (oder zwei?) der nordischen Formen vertauschen ihn mit einem Wolf. Eine eigentümliche Änderung des Motivs ist doch an der äußersten südlichen Grenze zu treffen (Kaukasus, mit der daraus abgeleiteten muhammedanischen Fassung); hier hält die Überlieferung zäh fest daran, daß der Hund die Fessel durchleckt. Bekanntlich hat das Hundegeschlecht keine Raspelzunge,

wie sie das Katzengeschlecht hat; man hat also fremde — phantastische — Züge der Hundegestalt beigemischt, um sie gefährlicher zu machen. Die nordische Mythendichtung hat einen etwas größern Sprung getan, um sie zu einem wilden Tier zu machen: dem Fenriswolf. — Es ist also kein Zweifel, daß es sich um einen Hund, beziehungsweise eine Hundeschar handelt.

Der Platz dieses Hundes oder dieser Hundeschar ist dagegen nicht so klar, außer in der nordöstlichen Gruppe: da ist er in einem Berge am Ende der Welt eingesperrt. (Man gelangt dorthin, indem man sieben Jahre nach Osten wandert, estnisch; der Eisenberg, dort, wo die Sonne und der Mond untergehn, tatarisch; abgeschloßner Bergkessel an der äußersten Nordkante der Welt, muhammedanisch; der Eisenwald östlich in der Riesenwelt, Völuspá.) In der südwestlichen Hauptgruppe, wo ein Hund vorkommt und dieser gefesselt ist, bleibt der Ort unsicherer: gefesselt zu oberst am Himmel, russisch; gefesselt an der Gnipahöhle östlich in der Riesenwelt, nordisch; gefesselt auf einer Insel in einer mythischen Flußmündung, nordisch. (Fesselung in einer Höhle im Kaukasus oder Ararat kommt nicht in Betracht, da sie vom Elbrusriesen herrührt, nicht von dem Raubtiere.) Der Generalnenner scheint hier ein Ort am äußersten Ende der Welt zu sein; näher bestimmt wird der Ort als Berg und Höhle nur im Nordischen (Garm), aber hier liegt — wie oben erwähnt — die Möglichkeit vor, daß Berg und Höhle eigentlich der Raubtierschar und dem Wächter zugehören. Das einzige Sichere ist, daß das gebundne Raubtier niemals an einem Orte innerhalb der Menschenwelt sich befindet.

Hier liegt augenscheinlich eine Frage und wartet ihrer Lösung. Im übrigen gleichen „das gebundne Raubtier“ und „der gebundne Riese“ einander; beide sind gefesselt, oft eingesperrt, und mühen sich ab, loszukommen, um die Welt zu vernichten, und ihr Streben wird einmal mit Erfolg gekrönt werden. Aber während der Naturzusammenhang und damit die Naturursache bei dem Riesen deutlich genug ist, findet sich in der sichtbaren Welt nie der geringste Anhalt für das Auftreten des Raubtiers; es ist überall nur eine „Kunde, die im Volke umgeht“. — Sollten ganz verschiedne Ursachen ein so gleichartiges Ergebnis hervorgebracht haben?

Wir haben also zwei ungelöste Fragen: weshalb ist das gebundne Raubtier ein Hund? und weshalb ist es dem Elbrusriesen so ähnlich, wenn es doch dessen Naturgrundlage entbehrt?

Die Beantwortung beider Fragen muß sich sicher an der gleichen Stelle ergeben. Die eingesperrte Hundeschar, die im Berge bellt, lenkt die Erwägung sogleich auf vulkanische Phänomene, die dem Stöhnen und Kettenrasseln des Elbrusriesen entsprechen müßten.

Das gebundne Raubtier (der Hund) ist sicher ein Erdbebenungeheuer, das auf seiner Wanderung über das weite Flachland seine Naturgrundlage verloren hat.

Dieser Satz tritt vorläufig als eine Hypothese auf; aber wir werden ihn später stützen können, nicht nur vom Elbrusriesen, sondern auch vom Ungeheuer im Demavend und von mehreren Punkten aus.

Es ist nun zunächst zu fragen: wo finden sich die vulkanischen Äußerungen, die die Vorstellung des bellenden Hundes oder der Hundeschar hervorgebracht haben? Augenscheinlich innerhalb oder in der Nähe des geographischen Gebiets der Vorstellung. Hier wendet sich der Gedanke unwillkürlich zu den großen vulkanischen Bergmassen, die den südlichen Rand des Flachlandes bilden. Am wenigsten kann man an den Kaukasus denken, der bereits eine so typische Gestalt wie den Elbrusriesen besitzt und wo das Hundemotiv sich nur in einer verhältnismäßig späten Mischung zeigt. Näher liegt es, an die persischen Berge zu denken, zu allererst an den Demavend, besonders weil wir bei den nördlichen Nachbarn der Perser, den Tataren, die ursprünglichste Form des Naturmotivs haben: die im Berge eingesperrte Hundeschar. Es ist dann am wahrscheinlichsten, daß das Motiv von den südöstlichen Steppenvölkern, den Tataren oder Skythen des Altertums, nordwestlich über die Ebne gewandert ist, bis es den Norden erreichte.

Der Ursprung der Vorstellung verliert sich sicher wie der des Elbrusriesen u. a. in ganz graues Altertum. Sie erreichte ihren Endpunkt schon ziemlich früh in der nordischen Heidenzeit, denn sie vermochte es, allerlei Mythenstoff an sich zu saugen und der Mittelpunkt im Ragnarökkampf der Nordleute zu werden. Nach dem Zeugnis einer bildlichen Darstellung ist sie in Dänemark im 5. Jahrh. nach Chr. bekannt gewesen (das goldene Horn[1])).

Einen andern Anhaltspunkt für die Altersbestimmung bietet der kaukasische Hund, der an der Fessel seines Herrn leckt. Er war bis zu den Armeniern gelangt, wo er im 5. Jahrh. nach Chr.

1) Vgl. A. Olrik, Gudefremstillinger paa Guldhornene, Danske Studier 1918, S. 19f.

erwähnt wird, aber damals war er „das Geschwätz der alten Weiber" und muß im 3. und 4. Jahrh. übernommen sein. Dem liegt wieder die abchasische Form mit der automatischen Erneuerung der Fessel voraus (die später mit den Hammerschlägen vertauscht wurde). Da befinden wir uns also in der Zeit von Christi Geburt. Aber wieder dieser Form voraus liegt diejenige, die uns durch das Südrussische repräsentiert wird: die selbständige Hundegestalt, mit der automatischen Erneuerung der Fessel. Nach ungefährer Schätzung können wir sagen, daß sie nicht jünger ist als einige Jahrhunderte vor Christi Geburt. Aber die noch ältere einfachere Form (die wir auch im Südrussischen haben und die nach dem Norden wanderte) muß weiter zurück im ersten Jahrtausend oder noch älterer Zeit existiert haben. Natürlich tragen so ferne Zeitangaben nur den Charakter ungefährer Schätzungen.

Beachtenswerter ist der einfache Bau, den die Vorstellung überall zeigt. Da gibt es nicht, wie beim Elbrusriesen, eine Vorgeschichte, am allerwenigsten eine Vermessenheit, die bestraft wird. Die eingesperrten oder gefesselten wilden Tiere wollen sich freimachen und die Welt zerstören allein kraft dessen, daß sie wilde Tiere sind. Sie haben dieselbe einfache Natürlichkeit, welche die vielen volkstümlichen Erdbebenwesen haben, ohne religiöse oder ähnliche höhere Rücksichten. Die Mythenbildung ist auf einer ganz frühen Stufe stehn geblieben, und die im Volke umgehende „Kunde" wirkt nur durch ihren unmittelbaren Schrecken.

Von „dem gebundnen Raubtier" (das bei näherem Zusehn sich als ein bellender Hund oder eine Hundeschar erwies) wenden wir uns zu einem andern wilden Tier, das gleichfalls als der große Zerstörer am Weltende auftritt. Wir haben eine kleine Reihe oder vielmehr einige zerstreute Fälle, wo es ein Ochse oder eine Kuh ist.

Mit Naturmotiv erscheint es nur in schwedischer Überlieferung.

Schwedisch, a (Ydre härad in Östergötland): Im Urberge in Ostgötland ist die Kuh Urko eingeschlossen, die den See Somnen gescharrt hat; ein Zauberer aus Trollengeschlecht hat sie mit einem Hufeisen am Halse gebunden und im Berge eingeschlossen. Wenn ein Unwetter bevorsteht, hört man sie ihre Fessel schütteln. „Zur Nahrung für sie ist im Berge eine große Rindshaut niedergelegt, von der sie jeden Weihnachtsabend ein Haar aufessen kann, und wenn alle diese verzehrt sind, kommt sie los und zerstört sowohl Ydre härad als unsre ganze Welt". (Rääf, Ydre härad, 1856, I 31 f.)

Eine ältere Aufzeichnung (von 1736) erwähnt nicht diese Prophezeiung, wohl aber das Naturphänomen mit dem Kettenrasseln der Kuh:

b: „Sie ist von einem Riesen mit einer Eisenkette gebunden und im Urberge eingestellt worden, und an jedem Weihnachtsmorgen um die Zeit der Frühmesse schüttelt sie ihre Kette so gewaltsam, daß die Leute der Gegend es hören."[1])

Es ist nun offenbar, daß das „Brüllen" der Kuh im Berge drinnen, d. i. das Dröhnen, das aus dem Urberge gehört wird, die Grundlage ist für den Glauben an die Einsperrung des Tiers und daß es gerade als Kuh aufgefaßt worden ist auf Grund dieses Brüllens im Berge. Dazu ist der Gedanke, daß sie einmal ausbrechen wird, dann ganz natürlich hinzugetreten, indem er sich zugleich auf die Sage stützte, daß sie in alten Zeiten herausgekommen ist und Könige getötet hat, die sich in die Grenzen des Herreds wagten.

W a n n aus dieser Prophezeiung der Gedanke eines Zerstörers erst des Ydre herred, dann der „ganzen Welt" entstanden ist, wissen wir nicht. Das letzte Glied in der Reihe ist vermutlich erst erreicht unter Einwirkung neuerer (d. i. vom Christentum zugeführter) Vorstellungen von der Zerstörung der Welt, — selbst wenn kein bestimmter Zug aus dem christlichen Vorstellungskreise begegnet. Von Interesse ist, daß wir hier ein Erdbebenungeheuer haben, das sich ohne störende Nebenmomente zum Ragnarökungeheuer entwickelt.

Mit diesem schwedischen Exempel, nicht als historischer Grundform, sondern als t y p i s c h e m Vorbild gewinnen wir ein gewisses Verständnis des O c h s e n, d e r a m E n d e d e r W e l t a u s d e r E r d e h e r a u f k o m m t.

In der Offenbarung des Johannes kommt ein „Tier aus der Erde" vor (13, 11, neben einem „Tier aus dem Meere"): „Und ich sahe ein ander Tier aufsteigen von der Erde, und hatte zwei Hörner, gleichwie das Lamm, und redete wie der Drache." (Die übrige

1) Laurenius, Dissertatio de Ydria (1736) S. 33: a gigante catena ferrea ligatam, in monte Urberget stabulari, et quotannis sub matutinis Natalis Christi adeo vehementer catenam quassare ut id audiant accolae. — Die gleichen Quellen enthalten auch einen Glauben, daß die Urko ausbricht und jeden fremden König tötet, der in das Herred eindringt (Danmarks heltedigtning II 248). Diese Sage paßt eigentlich wenig zu der Vorstellung, daß die Kuh gefesselt ist.

Ausmalung bezweckt, das Tier als ein Bild des großen Verführers darzustellen.)

Bei den Muhammedanern spielt es eine selbständigere Rolle, indem es ständig als eins der neun Kennzeichen des Propheten für das Ende der Welt vorkommt. Die Auffassung ist hier noch mythischer und naturgemäßer: „Drei Tage lang wird es sich der Erde entwühlen, von Kopf ein Stier, von Augen ein Schwein, von Ohren ein Elefant, von Brust ein Löwe, die Stärke aller dieser Tiere in sich vereinigend"[1]). Dazu kann man noch eine Überlieferung der Ruthenen in der Bukowina fügen, selbst wenn es nicht aus der Aufzeichnung hervorgeht, daß das Tier aus der Erde herauskommt:

Ruthenisch aus der Bukowina: Es werden blutige Kriege kommen, Hungersnot, Heuschreckenschwärme; Vögel mit eisernen Schnäbeln hacken allen Lebenden die Augen aus; ein riesiger Auerochs trinkt die Flüsse leer und weidet die Wiesen ab; sieben Klafter tief brennt die Erde; ein Sturm weht drei Hügel zusammen auf der Josaphatebne, wo Christus Gericht halten wird. Gottes Mutter wird dann in tiefem Schlafe liegen, damit durch ihre warmen Fürbitten der Lauf der ewigen Gerechtigkeit nicht gehemmt werde. (Am Urquell I 17.)

Wenn wir fragen, was das für ein ochsenartiges Tier ist, das auf jüdisch-muhammedanischem Gebiet aus der Erde heraufkommt, so ist der nächste Ausweg der, unter die Erde zu gehn und nachzuschauen, was für mythische Tiere dort vorkommen.

Wir haben früher (§ 32) auseinandergesetzt, daß das Erdbeben daraus erklärt wird, daß die Erde auf einem Ochsen ruht (Muhammedaner), auf den Hörnern eines Ochsen (Bulgaren), auf den Hörnern einer wilden Kuh (Zigeuner). Vergleichen wir diese zwei Vorstellungen miteinander, mit der Urko im Urberge und mit den Vorstellungen vom gebundnen Riesen, so können wir kaum über den Zusammenhang im Zweifel sein. Der Ochse des letzten Gerichts und der Erdbebenochse sind eigentlich nur zwei Seiten des gleichen Wesens, des lebenden Geschöpfs, das man bei Erdbeben und Erdsturz unter der Erdfläche „brüllen" hört. Für eine weitergehende Spekulation hat das Tier sich teils als ein Erdträger entfaltet (auf Grund der ungeheuren Größe des Geschöpfs und der Stärke des Tiers), teils als ein Erdzerstörer, weil das Geschöpf sich schüttelte, um freizukommen.

Mit der schwedischen Kuh im Urberge hat dies Geschöpf also Ähnlichkeit im Grundmotiv, aber nicht in der Durchführung im

1) „Zahlperlen" > Hammer, Rosenöl I 307 f.

einzelnen, und ein historischer Zusammenhang zwischen ihnen ist unwahrscheinlich; die Ähnlichkeit ist nur typisch.

Ein Hauptmotiv bei der Urko ist ihre Fessel (ganz wie beim Kaukasusriesen); ,,das Tier aus der Erde" zeigt nicht die geringste Andeutung von etwas derartigem. Es ist — wie die meisten Erdbebentiere — nur ein Wesen, das unter der Erde wühlt und sich rührt und daran arbeitet, herauszukommen. In dieser Hinsicht steht die Urko ,,dem gebundnen Raubtier" und ,,dem gebundnen Riesen" nahe; ,,das Tier aus der Erde" steht weit ferner.

Dem letzten entspricht dagegen die unterirdische Schlange, von der verschiedne Formen bereits früher behandelt sind (oben S. 97—103). Ihre einfache naturgebundne Form hat sie in dem Lindwurm, der, wie man glaubt, sich durch Ty hindurchnagt; sie ,,wird gehört" von denen, die in den Nörbjærgehügeln Kalkstein sägen, sie ,,wird gesehn" in Svinklöv; und wenn sie sich herausnagen kann am Felsufer bei Bulbjærg, wird sie die ganze Welt zerstören. Einigermaßen ähnliche Vorstellungen hat man auf den Færöer (und Island), mit dem Unterschiede, daß hier nur der Bezirk zerstört werden soll. Reicher mythisch ausgeformt begegnet sie dagegen in Tirol: wenn der Lindwurm aus der Erde herauskommt, wird er die Gestalt des Antichrist annehmen und sich alle Länder unterwerfen, bis Elias ihn im Kampfe überwindet. — Das Verhältnis zwischen ihnen ist also ein ähnliches wie zwischen der Urko und dem ,,Tier aus der Erde" in der Offenbarung.

So scheint es sich zu zeigen, daß unser ,,gebundnes Raubtier" (obgleich in den vorliegenden Formen nicht mehr naturgebunden) sich in die Reihe der großen unterirdischen Tiere einordnet, welche wühlen, um am Weltende sich herauszuarbeiten und Zerstörungen anzurichten. Die Gattung ist in auffallendem Maße an ein osteuropäisch-westasiatisches Gebiet gebunden.

In der Schlange im Demavend bei den Persern werden wir bald noch ein Beispiel des Typus treffen und vielleicht das durch seine Sagenentwicklung merkwürdigste.

SIEBENTES KAPITEL.

DIE PERSISCHEN RAGNARÖKVORSTELLUNGEN.

§ 39. *Die Avestahymnen und ihre Lehre von der Erneuerung.*

Ähnlichkeiten zwischen den persischen Vorstellungen von der letzten Zeit der Welt und dem Ragnarök der Nordleute sind schon oben berührt worden; aber für eine vollständige Lösung dieser Frage und eine Aufhellung der ganzen Bedeutung der persischen Vorstellungen für die Ragnarökgedanken wird es notwendig sein, bei der persischen Lehre hiervon in ihrem eignen Zusammenhang und unter Betrachtung der einzelnen Quellen zu verweilen.

Es ist allgemein bekannt, daß die persische Mythologie nicht in Aufzeichnungen vorliegt, die auf gleicher Entwicklungsstufe stehn wie die nordische. Alle Schriften gehören der Zeit an, nachdem der Prophet Zarathushtra den Anstoß zu einer Entwicklung in ethischer und monotheistischer Richtung gegeben hat. Doch ist es den neuern Mythenforschern in nicht geringem Maße geglückt, zu unterscheiden zwischen dem, was dem ältern Volksglauben angehört, und dem, was von dem theologischen Gedankengange der Zarathushtrajünger aus geschaffen worden ist.

Die Eschatologie der Perser ist gesondert behandelt von Hübschmann „Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht" 1879 (Jahrbücher für protestantische Theologie V 225ff.) und von Erik Stave „Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum" (Haarlem 1898) S. 145—56; Windischmanns „Zoroastrische Studien" (1863) S. 19—44 und 231—59 behaupten noch immer ihren Platz als die gründlichste Durchforschung der einzelnen Mythenvorstellungen; ein kurzer Überblick findet sich in Spiegels „Eranischer Altertumskunde" (II 158—67). Die ältesten eschatologischen Vorstellungen sind behandelt von K. Geldner, Yasna 46 (Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen XIV 1889, 1—29, bes. 19f.). Aber keine dieser Arbeiten beschäftigt sich eingehend mit den Fragen, die für die gegenwärtige Arbeit von größter Bedeutung sind. Ich habe im wesentlichen selber den Stoff aus Quellenschriften und ihren Kommentaren zusammentragen müssen.

Größere Bedeutung hat es für mich, daß die Forschung die Herkunft vieler einzelner Mythengestalten aufgedeckt hat und daß die Hauptlinien der neueren Auffassung so einfach sind, daß sie sich leicht auf den übrigen Mythenstoff übertragen lassen. Ich habe zuallererst benutzt Edv. Lehmann „Zarathustra" (1898) und Geldner „Avestaliteratur" (Grundriß der iranischen Philologie II).

Die Übersetzungen in den „Sacred books of the East" (die des Avesta von Darmesteter und die der Pehlevischriften von West) liegen meinen Wiedergaben zugrunde. Ich habe in weitem Umfang die eignen Ausdrücke der Quellen benutzt, aber doch gekürzt, wo sie weitläufig sind oder ihrem Hang zur Wiederholung nachgehn. In der Schreibform der Namen habe ich gewöhnlich die avestische Sprachform durchgeführt, um den Leser nicht durch ganz ungleichmäßige Schreibformen des gleichen Namens zu verwirren.

Nachdem meine Darstellung ausgearbeitet war, erschien N. Söderbloms große und gründliche Arbeit über die persische Eschatologie (La vie future d'après le mazdéisme, étude d'eschatologie comparée, Paris 1901 = Annales du musée Guimet IX). Es ist mir eine Freude, nicht nur eine Bekräftigung meiner Darstellung in seiner Gesamtbehandlung der Mazdalehre zu finden, sondern auch ganz die gleichen Auftritte aus der Mazdalehre als volkstümliche Natur- und Kampfmotive ausgesondert zu sehn. Dagegen sind wir nicht einig über den Ursprung mehrerer dieser Motive. Er scheint vorauszusetzen, daß sie alle älter sind als Zarathushtra; ich habe versucht, für jedes einzelne die ihm eigentümliche Entwicklungsgeschichte zu geben.

Die Quellen sind von verschiednem Alter und verschiednem Charakter. Die Gāthās, die sich als Worte des Propheten geben, sind die ältesten. Es sind die allerheiligsten Hymnen der Perser, aus einer Zeit, wo die neue Lehre von Ahuramazda und den Geistern sich durchkämpfte im Streit mit dem altüblichen Gottesdienst, also spätestens aus dem 6. oder 7. Jahrh. vor Chr. Die andern Avestaschriften gehören der voll entwickelten Mazdareligion an; sie hat ihr System ausgestaltet, und sie hat große Abschnitte aus dem volkstümlichen Götterglauben in ihren Umkreis aufgenommen. Endlich haben wir die jüngere Literatur in der Pehlevisprache, die mehr sammelnd theologischer Art ist. Sie enthält zum großen Teil Bearbeitungen verlorner Avestaschriften, vermehrt mit jüngern Lehren volkstümlichen oder theologischen Ursprungs.

Was uns vom Avesta selbst gerettet ist, beschränkt sich auf ein paar Sammlungen Hymnen und außerdem das religiöse Gesetzbuch der Perser. Aber sie lehren uns die persische Religion in einer ganz ebenso ursprünglichen Gestalt kennen, als die verlornen theologischen Schriften es vermocht haben würden. Andrerseits

hat die Wissenschaft auch begonnen, ältere und jüngere Schichten innerhalb des Kreises der Hymnen auszusondern. Geht man so die Reihe der eigentlichen Hymnen, die sogenannten „yasht" durch, so erweisen die fünf ersten (an Ahuramazda, an die Erzengel usw.) sich als nachgemachte Nachklangspoesie; dagegen zeichnen sich andre aus durch ihren bedeutungsvollen Inhalt und das deutliche Gepräge des Alters und der Echtheit. Besonders sind zu nennen die zwei großen Hymnen[1]) auf „die königliche Glorie" und auf „die Schutzgeister" oder „Folgegeister" (Zamyad-yasht und Fravardin-yasht) — die Völuspá und Grímnismál der Perser könnte man sie nennen —, die eine ein Überblick über die Mythenwelt in kurzem historischen Zusammenhang, die andre umständlich katalogisierend.

Die „Hymne auf die königliche Glorie" (Zamyad-yasht) ist die kurze lyrisch gefärbte Darstellung der Entwicklung des Daseins von der Schöpfung bis zum Ende der Welt. Die „königliche Glorie" wird gedacht als ein Lichtglanz oder eine Gotteskraft, die „niemals mit Gewalt erlangt werden kann", aber der Reihe nach alle die vorzüglichsten Vorkämpfer begleitet. Sie ist ausgegangen von Ahuramazda, als er die Welt schuf, sie gehört ihm und seinen Erzengeln und allen Gottheiten und „den Wohlgesegneten, gebornen und ungebornen, welche die Erneuerung der Welt ausführen werden"; sie hat den ersten König begleitet, der über die Erde herrschte und zwei Drittel ihrer Teufel ausrottete, und seinen Nachfolger, der den Teufel Angromainyu selber — in Pferdegestalt — um die ganze Erde ritt von einem Ende zum andern. Sie hat Yima begleitet, den guten Hirten, in dessen Reich nicht kalter Wind noch Hitze war, nicht Alter noch Tod, — „bis er log, bis er Freude hatte an Worten der Falschheit und Unwahrheit"; denn da flog die königliche Glorie fort von ihm „in Gestalt eines Raben"[2]). Erstrebt von Unholden und Feinden, bald verborgen in den mythischen Wassern des Vourukashasees, bald getragen von kecken, riesentötenden Helden, wird die königliche Glorie durch die Zeiten bewahrt. Sie folgte dem heiligen Zarathushtra, daß er dachte, redete und handelte nach dem Gesetz des Herrn und die Teufel vor seinem Blick entwichen; sie folgte dem König Vīshtāspa, der sich zum Arm

1) Yasht 19 und 13.

2) „Der Rabe ist eine der Verkörperungen des Siegesgenius" (Zend-Avesta II 294, vgl. 236—41).

und zur Stütze für das Gesetz Ahuramazdas machte, und er ergriff die königliche Glorie und setzte sie mitten in die Welt, hoch herrschend, nie stürzend, heilig. „Die gewaltige, königliche Glorie verehren wir, die auf den künftigen Heiland (Saoshyant) ‚Sieghaft' und seine andern Freunde übergehen wird, daß er die Welt vollkommen mache, ohne Alter und Tod, ohne Verwesung und Fäulnis, ewig lebend, ewig gedeihend, frei." Dann wird Astvaṭereta (d. i. der auferstehn läßt, der erwartete Heiland) aus dem Gewässer Kāsavā hervorgehn, das Siegesbewußtsein tragend. „Er wird mit den Augen der Weisheit blicken, auf alle Geschöpfe wird er schauen. Er wird auf die ganze leibliche Welt mit den Augen des Segens schauen, und sein Blick wird unsterblich machen die ganze leibliche Wesenheit. Die Freunde dieses sieghaften Astvaṭereta [die vorher als „Helfer" und als „die Wohlgesegneten, geborne und ungeborne" bezeichnet wurden] werden auftreten, die Gutes denken, Gutes reden, Gutes tun, ein gutes Gewissen haben und niemals falsch reden mit ihrer Zunge. Vor ihnen wird Aeshma (der Zorn) entweichen mit blutiger Keule, der verblendete. Asha (die Wahrheit) wird die böse Druj (Lüge) besiegen, die aus schlechtem Samen, die höllische." Da kämpft ein jeder von Ahuramazdas Erzengeln gegen den entsprechenden der bösen Geister und siegt: die gute Gesinnung gegen die böse Gesinnung, die wahrgesprochne Rede gegen die falschgesprochne Rede, Vollkommenheit und Unsterblichkeit gegen Hunger und Durst. „Machtlos wird der Übeltäter Angromainyu entweichen." Hier macht das Gedicht Halt, und es endet in einer Lobpreisung und Segnung des Bergs Ushidarena, wo das heilige Glück seinen Sitz hat: die Königliche Glorie, die Ahuramazda geschaffen hat und die nicht mit Gewalt erlangt werden kann.

In der „Hymne auf die Fravashi" (die Schutzgeister oder Folgegeister) mit ihren langen Namenreihen trifft man wieder und wieder Hindeutungen auf den zukünftigen Herrscher in der Zeit der Vollendung: „er wird Saoshyant (Heiland, Wohltäter) sein, weil er wohltut der leiblichen Welt, und wird der Astvaṭereta (der, welcher auferstehn läßt) sein, weil er als ein lebendes körperliches Geschöpf der Vernichtung der körperlichen Geschöpfe widersteht." Die Hymne kennt auch Namen für seine zwei Vorgänger; sie werden nacheinander geboren gegen die letzte Zeit der Welt hin, und alle drei sind auf wunderbare Weise Söhne des Zarathushtra, dessen Same im Kāsavāsee verborgen worden ist. Die

spätere theologische Tradition läßt jeden von ihnen ein Jahrtausend herrschen, so daß jede dieser Perioden einen großen Schritt vorwärts zur Vollkommenheit führt. Die Fravashihymne gibt uns zugleich die Namen von Saoshyants sechs Helfern; nach späterer Tradition bewirken sie die Auferstehung der Toten im Laufe der ersten 57 Jahre seiner Herrscherzeit. Endlich werden in der Hymne mehrere Gestalten genannt, darunter einige der unsterblichen Helden der epischen Dichtung, die in einem gewissen Verhältnis zur Erneuerung der Welt zu stehn scheinen.

Die Welterneuerung, die Unsterblichkeit und die Auferstehung der Toten, ferner der stufenweise Sieg des Guten über das Böse kraft seiner eignen inneren Macht — das sind die Grundgedanken der Zarathushtralehre von den letzten Dingen, die einfach und klar in den Hymnen hervortreten, mit reicheren epischen Zügen umsponnen in den Prosaschriften, aber doch immer als der unzweifelhafte Mittelpunkt. Also wesentlich verschieden von dem nordischen Ragnarök und wohl am ehesten hervorgebracht durch einen ganz entgegengesetzten Gedankengang. — Wir werden jetzt zu den Motiven übergehn, die nicht einen entsprechenden Anhalt in den alten Hymnen haben.

§ 40. *König Yima und der Großwinter.*

Das einzige Stück epischer Prosa, das sich in den erhaltnen Teilen des Avesta findet, ist die Erzählung von König Yima. Sie handelt teils von der Einrichtung der Erde als Menschenwohnung, teils von der zukünftigen Erneuerung, und ist als eine Art Einleitung dem Reinigungsbuch (Vendīdād), dem religiösen Gesetz der Perser, vorangestellt.

Die Handlung beginnt damit, daß Ahuramazda, „der wohltuende Geist, der Schöpfer der leiblichen Welt, er, der Heilige," „dem schönen Yima, dem großen Hirten," die Fürsorge für das leibliche Gedeihen der Menschen überträgt; die Menge der Menschen und die Menge des Viehs wächst, und so oft es nötig wird, dehnt Yima die Erde aus, so daß Platz wird für mehr Menschen und mehr Vieh. Wieder ruft Ahuramazda die Götter zum Rat, und er sprach zu Yima und sagte: „Schöner Yima, Sohn des Vīvaṅhvat! über die leibliche Welt werden furchtbare Winter kommen mit rauhem, gräßlichem Frost, und es wird Schnee fallen so dicht, daß er eine Aredvī hoch über den höchsten Berggipfeln liegt; und alle drei Arten der Tiere werden umkommen, diejenigen,

die auf dem öden Felde leben, und diejenigen, die auf den Berggipfeln leben, und diejenigen, die im Schoß des Tals leben, im Schutze der Ställe . . . Stelle deshalb eine Vara (eine Viehhürde) her, so lang wie eine Reitbahn und ganz quadratisch, und bringe dorthin Samen von Schafen und Ochsen, von Menschen, von Hunden, von Vögeln und von dem rotlodernden Feuer; stelle eine Vara her zum Schutz für die Menschen, stelle eine Hürde her für die Viehscharen." Und Yima sagte zu sich selber: „Wie werde ich die Vara herstellen können, die Ahuramazda mich herstellen hieß?" Und Ahuramazda sagte zu Yima: „Du schöner Yima, Sohn des Vīvanhvat, stampfe die Erde mit dem Druck deiner Ferse und knete sie mit deinen Händen, wie der Töpfer den Lehm knetet."

Und Yima tat, wie Ahuramazda wünschte. Er stampfte die Erde mit seiner Ferse, und er knetete sie, wie der Töpfer mit dem Lehm tut; und er stellte eine Vara her, lang wie eine Reitbahn und ganz quadratisch; und er hieß daselbst die Wasser in ein Bett fließen, das eine Hathra breit war, und er gab den Vögeln Wohnung an den immergrünen Bachufern, die niemals schwindende Nahrung tragen; und er stellte Wohnungen her, Häuser mit Söller und Hofplatz. Da hinein brachte er Samen von Männern und Frauen von der größten, besten und schönsten Art auf der Erde; da hinein brachte er Samen von allerlei Vieh von der größten, besten und schönsten Art auf der Erde; da hinein brachte er Samen von allerlei Bäumen von der größten und besten Art und von jederlei Frucht, der nährendsten und wohlriechendsten. Die Samen aller dieser Dinge brachte er, zwei von jeder Art, damit sie dort unvergänglich bewahrt würden, solange die Menschen in der Vara blieben. Und da gab es keinen Buckligen oder Verwachsnen, keinen Impotenten oder Mondsüchtigen; da gab es keine Armut, keine Lüge, keine Niedrigkeit oder Eifersucht; keinen bröckligen Zahn, keinen Aussatz oder eine der Plagen, mit denen Angromainyu die Leiber der Sterblichen verheert. Und Yima verschloß die Vara mit einem goldnen Ringe, und er setzte eine Tür und ein Fenster ein[1]).

---

1) Gleich vorher steht ein Satz, daß Yima neun Straßen herstellte, wo der Platz am größten war, sechs Straßen, wo er kleiner war, und drei Straßen, wo er am kleinsten war, und er brachte nach den längsten Straßen den Samen von 1000 Männern und Frauen, nach den mittellangen den von 600 und nach den kleinsten den von 300. Diese Zahlen müssen jedoch spätere Zusätze sein, vielleicht von literarischer Herkunft, denn kurz

Weiter wird von der Vara erzählt, daß Sterne, Mond und Sonne nur einmal im Jahre auf- und niedergehn, so daß jedes Jahr wie ein Tag erscheint. Zum Schluß wird die Frage aufgeworfen: wer brachte Ahuramazdas Gesetz nach der Vara, die Yima herstellte? und es wird geantwortet, daß der himmlische Vogel Karshipta es brachte und daß der Herrscher dieser Welt Urvatadnara sei und sein Vater Zarathushtra[1]). —

Diese ganze Darstellung hat nicht nur keine Stütze in den Avestahymnen, sondern steht geradezu im Gegensatz zu der „Hymne auf die königliche Glorie", welche die Unsterblichkeit und die Vernichtung des Bösen auf ganz andern Wegen zustande kommen läßt. Auch der Dichter der Fravashihymne hat diesen Mythus weder gekannt noch anerkannt, denn er nennt Hunderte oder Tausende von Folgegeistern, die über jedes Ding wachen, welches von Bedeutung ist für die Bewahrung des Lebens und seinen endlichen Sieg, — aber von Yima und seiner Vara findet sich dort nicht ein einziges Wort. Vom Standpunkt der Quellenkritik kann also kein Zweifel sein, daß der Glaube an einen oder mehrere Saoshyant der richtige Ausdruck ist für den Gedankengang der Zarathushtrajünger und daß Yima nur eine jüngere und kaum glückliche Variante ist. Aber die Sache läßt sich auch anders ansehn.

Es ist von den neuern Forschern allgemein anerkannt, daß die Sagen von Yima ihre Wurzel nicht in der Zarathushtralehre haben, sondern in der ältern Mythenwelt. Yima ist der alte Hirtengott des Perservolks; deshalb wird er auch als der Begründer der Kultur angesehn, der die erste Gemeinschaft gebildet hat; außerdem scheint er auch seit früher Zeit ein Todes- und Paradiesesherrscher zu sein, entsprechend dem indischen Todesgott Yama. Wir haben auch äußere Zeugnisse für das Alter der Yimasagen und ihre Entstehung außerhalb der eigentlichen Mazdalehre. Schon in den Gāthās wird auf seine Stellung als Kulturschöpfer hingedeutet; aber er wird nur tadelnd erwähnt, weil er die Menschen gelehrt hat, das Fleisch der Tiere zu essen; die Mazdalehre betrachtete es ja als ein vollkommneres Dasein, nur von Milch

---

vorher heißt es, daß er „alle diese Samen, zwei von jeder Art" herbeibrachte, also auch zwei von den Menschen. Der Gedanke ist ja auch, daß der überführte Same nur der Keim werden soll für eine ganze Welt von jeder Art Wesen.

1) Zend-Avesta I 11 ff.

und Kräutern zu leben.[1]) Noch die „Hymne auf die königliche Glorie" steht ganz auf dem gleichen Standpunkt: Yima lenkt die ganze irdische Welt mit Frieden, Unsterblichkeit und Gedeihen bis er „Worte der Falschheit und Unwahrheit" sprach; da flog die königliche Glorie von ihm, und der Unhold Azhi-Dahāka riß das Reich an sich. Die Worte von König Yimas Sünde sollen sicher in Übereinstimmung mit der spätern Tradition verstanden werden: er wurde gestraft, weil er sich selbst zum Gotte machen wollte. Dann haben wir hier den schärfsten Ausdruck für das, was bereits durch die Aussagen der Gāthās über Yima geht: die Sage von seinem Sündenfall scheint gerade geschaffen zu sein, um die übliche Vorstellung von seiner Göttlichkeit zu bekämpfen. —

Betrachtet man nun die Erzählung vom Großwinter und der „Vara" selber, so merkt man, wie lose sie mit dem Gedanken von Ahuramazda als dem Weltherrscher zusammenhängt; aber noch schwächer und zufälliger tritt hier ein andrer Grundgedanke der Mazdalehre auf, nämlich die Stellung Zarathushtras als des großen Verkünders von Ahuramazdas Willen: er ist an einen Mythus angeflickt, in dem bereits durch Yimas Hand die eigentliche Vollkommenheitswelt geschaffen ist. Dazu kommt weiter der tiefgreifende Gegensatz zwischen Yimas Vollkommenheitswelt, die durch eine Auswahl einzelner Exemplare zustande kommt, während die ganze übrige Menschheit umkommt, und andrerseits der gewöhnlichen Avestalehre von der Auferstehung der Toten am Ende der Welt und ihrem ewigen Leben in Vollkommenheit. Die Hauptzüge des Mythus selber verraten also, daß er nicht von den Mazdapriestern geschaffen ist.

Der Großwinter samt der bergenden Viehhürde ist dann nicht ein Teil der avestischen Lehre von der Welterneuerung, er ist eine Dublette davon oder, wenn man will, ihr Gegensatz. Für die Avestahymnen ist die Erneuerung ein ethisches Problem; für Yima ist sie ein physisches wie in dem nordischen Ragnarök. Für die Avestahymnen gibt es einen ständig fortschreitenden Sieg über das Böse, von Zarathushtras Verkündigung bis zum Auftreten des schließlichen Heilandes; der Yimamythus erkennt zuerst die drohende Vernichtung und verkündigt dann, daß das Leben trotzdem gerettet und verjüngt werden soll. Auch darin gleicht er dem Ragnarök. Oder richtiger: er ist Ragnarök. Der prophe-

1) Zend-Avesta III 61 (Sacred books XXXI).

tischen Zarathushtralehre mit ihrem Glauben an den Sieg des Guten geht die Mythendichtung vorauf, die noch schwankt zwischen Furcht vor der Vernichtung und Hoffnung auf die Rettung des Lebens. —

Es ist von Bedeutung, zu wissen, welche Naturbedingungen Persien für das Auftreten eines solchen Mythus bietet. Es muß uns ja ein wenig wundern, einen Weltuntergang durch Schnee und Kälte in Persien zu finden, „dem Lande des Löwen und der Sonne", in dessen Wüste die Luft ärmer an Wasserdampf ist als irgendwo sonst auf der Erde und wo die Dürre von der mythischen Zeit bis heute der schlimmste Feind des Menschen ist. Doch hat das Land einige Bedingungen dafür in seinem Festlandsklima; die glühenden Sonnentage wechseln mit kalten Nächten und harten Wintern.

Aber die verschiednen Teile des Landes zeigen große Verschiedenheit in der Strenge des Winters. Ganz außerhalb des Gewöhnlichen steht das Küstenland im Süden, das überhaupt keinen Winter kennt, und nach Norden zu der Abfall nach dem Kaspischen Meer, dessen üppige Talwege Winterregen und Überschwemmungen haben. Auch oben auf der Hochebne gibt es Unterschiede, so daß der nördliche und östliche Teil, der auch bergreicher ist, für uns vornehmlich in Frage kommt. In Ghazna (zwischen Kandahar und Kabul) beginnt der Nachtfrost im September, und im Winter erfrieren oft Menschen; Kandahar ist etwas milder; aber in Kelat hat man starken Frost und Schneefall von November bis Februar; in der Wüste Chorasan, die sich quer durch Persien erstreckt, liegt der Schnee sechs Monate lang; bei Kabul ist es eine Ausnahme, daß kein Schnee auf der Ebne liegt, sondern nur auf den umgebenden Höhen; bei Balch sieht man den Schnee im Abstand von nur 8 Meilen selbst in der heißesten Sommerszeit. Von den nördlichen Randbergen werden ähnliche oder noch strengere Winter erwähnt, aber gehn wir zu den alten Grenzgegenden des Perservolks zwischen dem Aralsee und dem Kaspischen Meer, so kann die Kälte bis auf 40 Grad Reaumur steigen; in Chiva ist der breite Fluß Oxus vier Monate im Jahre zugefroren, und wenn der Nordostwind von den sibirischen Steppen her hereinsaust, kann kein Teil des menschlichen Körpers ihn ertragen.

Aus dem westlichen Persien wird auch über den strengen Winter geklagt, aber in weit schwächerem Maße. In Schahrud gibt es reichlichen Schneefall im Januar, und der Schnee liegt bisweilen

mehrere Tage, ohne zu schmelzen; auf der Ebne südlich von dem Elbursgebirge stehn die Bäume noch im Dezember grün, aber das Thermometer kann unter den Gefrierpunkt fallen; nur das hochliegende Teheran ist längere Zeit in Schnee und Eis begraben, leidet aber doch am meisten unter dem schnellen Wechsel zwischen Tauwetter und Kälte im Frühjahr[1]). Gehn wir südwärts nach Schiras und dem alten Persepolis, so werden sie wegen ihrer milden Witterung gerühmt.

Die Naturverhältnisse erklären mehrere Eigentümlichkeiten des Mythus. Es ist kein Wunder, daß alle die ältesten Quellen, die Hymnen, nichts mit dem Großwinter und Yimas Reich zu tun haben, denn die Mazdalehre geht von den alten Kulturgegenden im westlichen Persien aus. Die östlichen Teile des Reiches gelangen erst in der Zeit nach Alexander dem Großen zu Bedeutung, und dementsprechend hält der Großwinter zugleich mit den etwas jüngern Teilen des Avesta seinen Einzug. Wenn wir in der Zeit etwas weiter hinunter gehn, so verändert der Yimamythus sich: sein Charakter als Großwinter wird verwischt, und man macht ihn zu einer ungeheuren Wasserflut. Diese Änderung ist so durchgreifend gewesen, daß erst die Vertrautheit unsres Landsmannes Westergaard mit der Avestasprache und seine Kenntnis des nordischen Fimbulwinters das ursprüngliche Verhältnis ans Licht brachte; und es gibt noch heute Forscher, die den Yimamythus als einen Seitenschößling der Sündflutsage ansehn. Die Ursache zu dieser Umbildung kann wohl bis zu einem gewissen Grade in einem Einfluß der semitischen Welt gesucht werden; aber namentlich ist zu beachten, daß Persien selbst nicht eine Natur darbot, die den Mythus dabei festhalten konnte, was sein Ursprung war: der Furcht vor einem Untergang in Schnee und Kälte.

Von der Überlieferung des Mythus kommen wir zur Frage seines Ursprungs. Es ist nun klar, daß das persische Volk als Ganzes nicht die Bedingungen für seine Bildung darbot. Bis zu einem gewissen Grade hatten sie die bergreichen östlichen Gegenden (Afghanistan). Aber in weit höherem Grade finden sich seine Geburts- und Lebensbedingungen in den Gegenden nördlich vom Hindukusch, weit hinein in die große tatarische Steppe, wo jetzt nur sparsame Volksreste der alten arischen Stämme zwischen Kurden und Türken wohnen. In diesen Gegenden nach dem

1) Spiegel, Eranische Altertumskunde I 245—47, 48.

Aralsee zu, wo die Wiege des Persevolkes gestanden hat, dürfen wir mit der größten Wahrscheinlichkeit auch die Heimat des Großwinters suchen. Die Zeit seiner Entstehung liegt vermutlich der geschichtlichen Periode voraus, wie der ganze Sagenkreis von Yima im alten Hirtenleben der Perser wurzelt.

§ 41. *Die Götterschlacht.*

Wir werden nun den andern Motiven nachgehen, wie sie in der späteren theologischen Literatur auftreten.

Über die letzte Zeit der Welt, bis die Erneuerung stattfindet, haben wir eine besondere Schrift, den Bahman-yasht, und in der großen Mythenlehre Bundehesh findet sich ein langes Kapital über die „Auferstehung," das gleichsam die Fortsetzung des Bahman-yasht bildet. Der Hauptfaden in dieser Lehre von den letzten Dingen sind die drei aufeinander folgenden Jahrtausende, in denen die Macht des Bösen abnimmt. Folglich kommt es hier zu keiner eigentlichen Katastrophe. Doch findet sich die Vorstellung vom letzten Kampfe der Geister (der bereits in der „Hymne auf die königliche Glorie" begegnet) mit einem größern Reichtum an Einzelheiten ausgestattet im Bundehesh K. 30: Nachdem Saoshyant und seine Helfer auf das Gebot Ahuramazdas die Toten wieder ins Leben gerufen haben, greift Ahuramazda den Bösen Geist an, und jeder seiner sieben Erzengel greift einen entsprechenden Gegner an: die gute Gesinnung geht vor gegen die böse Gesinnung, Gerechtigkeit geht vor gegen Andar (der die Menschen in ihrem Willen zur Tugend lähmt), Gutherrschen gegen Sāvar, den Geist der Tyrannei; Gottesfurcht kämpft gegen Ungehorsam, Gesundheit und Unsterblichkeit gegen Tārev und Zārīk, die Geister des Betrugs und des Giftsamens, Sraosha (Andacht) gegen Aeshma (Zorn). Da bleiben nur zwei Feinde übrig, nämlich Angromainyu und die Schlange Āz. Ahuramazda kommt jetzt als Opferpriester auf die Erde, und Sraosha (Andacht) folgt ihm als Ministrant; er erhebt den heiligen Opfergürtel in seiner Hand. Der Böse Geist und die Schlange flüchten ins Dunkel zurück auf dem Wege, auf welchem sie in den Himmel stürmten. Dann wird die Schlange verbrannt in den Strömen geschmolznen Erzes, das aus der brennenden Erde rinnt; und der Schmutz des ganzen Totenreichs verbrennt in dem Erz. Und Ahuramazda sendet das glühende Erz über die Höhle, in die der Böse Geist herniedergeflohen ist; und er benutzt das Totenreich, um die

Welt zu vergrößern; nach seinem Willen wird das ganze Dasein erneuert als unsterblich und ewig[1]).

Das Hauptmotiv in diesem Kampf haben wir in seiner ursprünglichen Form bereits in der „Hymne auf die königliche Glorie" kennen gelernt. Diese Form ist ganz abstrakt: der Sieg der Tugenden über die Laster. Deshalb sehn wir in der Hymne weder den Schöpfer Ahuramazda selbst sich in den Kampf mischen, noch Saoshyant und seine menschlichen „Helfer" persönlichen Widersachern gegenüberstehn. Damit ist auch die Herkunft des Mythus gegeben. Er ist aus dem priesterlich-zarathushtrischen Gedankengang geboren, ganz ohne die plastische Kraft und das Interesse für Persönlichkeit, die alle Volksmythen kennzeichnen. In der jüngern Schilderung nähert sich das Motiv mehr dem Volkstümlich-Mythischen. Diese Schilderung hat das Gepräge einer Katastrophe; Ahuramazda tritt selbst mit in den Kampf, und auf der feindlichen Seite „der Böse Geist" und „die Schlange" selber; ihre Flucht und ihr Verschwinden in dem Feuerstrom ist von mächtiger malerischer Wirkung. Und doch merken wir, wie stark der Gedanke im Theologisch-Abstrakten wurzelt. Ahuramazdas Tat ist nicht ein Hammerschlag wie der Thors, sondern Heiligung durch Gottesdienst. Der Böse Geist, Angromainyu, kommt nicht im Kampfe um, sondern wird durch die Vervollkommnung der Welt erstickt oder ausgetilgt. In dieser Hinsicht steht die Grundauffassung der Zarathushtralehre als ein unübersteigliches Hindernis da für die plastische Ausformung; schon bei einem griechischen Schriftsteller des 4. Jahrh. vor Chr. kommt die Lehre „der Magier" vor von den Weltperioden und von Ahriman, der, nachdem er seine Zerstörungen und Plagen ausgespien hat, „ganz zugrunde gehn und verschwinden wird"[2]). Deshalb wird der Geisterkampf nie mehr als eine unvollkommne Katastrophe, und was ihm etwas von der Farbenpracht des Volksmythus leiht, ist ein andres Motiv. Ein Lichtschimmer vom W e l t b r a n d e läßt die Gestalten größer und gewaltiger erscheinen, als sie es wirklich sind.

---

1) Bundehesh K. 30 [West, Pahlavi Texts I 120—9], verglichen mit der Charakteristik der bösen Geister in K. 28.

2) Windischmann, Zoroastr. Studien S. 233. Ebenda S. 257 findet sich ein Hinweis auf die Avestahymnen, die das Vorbild für Ahuramazdas Auftreten im Kampfe und für die persönlicheren Teufelsnamen (eigentlich alte Götternamen) gewesen sind.

§ 42. *Der fallende Stern.*

Es heißt im Bundehesh (Kap. 30, 17—20): „Wenn [der Stern] Gōcīhar am Himmel von einem Mondstrahl zur Erde fällt, so wird die Erde in so großer Angst sein wie ein Schaf, wenn ein Wolf es anfällt. Alsdann schmelzen das Feuer und der Dunst (?) das Metall in den Gebirgen und Bergen, und es steht auf der Erde wie ein Strom. Dann werden alle Menschen in das geschmolzne Metall steigen und rein werden. Wenn einer gerecht ist, so kommt es ihm gerade so vor, als ob er beständig in warmer Milch ginge, aber wenn er gottlos ist, dann scheint es ihm ebenso, als wenn er in der Welt beständig in geschmolznem Metall ginge". Bald danach wird, wie eben erwähnt wurde, erzählt, daß „Gōcīhar die Schlange verbrennt in dem geschmolznen Metall und der Gestank und die Unreinigkeit, die in der Hölle waren, in diesem Metall verbrannt werden und sie ganz rein werden wird"; auch der Böse Geist verbrennt in dem Metall.

An einer andern Stelle der gleichen Schrift (Kap. 5, 1) heißt es, daß die fünf Planeten und die zwei geschwänzten Sterne (d. h. Kometen) Mūspar und Gōcīhar von den sieben Sternhäuptlingen (Sonne, Mond, Sirius usw.) bewacht werden; „die Sonne hat Mūspar nach gegenseitiger Übereinkunft an ihren Strahlenkranz gebunden, damit er weniger imstande wäre, zu schaden". Ebenso denkt man sich auch Gōcīhar an die Strahlen des Mondes gebunden, bis er sich einmal losreißt und niederstürzt, so daß er die Erde in Brand steckt. Diese ganze Vorstellung scheint auf der Beobachtung fallender Meteore im Himmelsraum zu beruhen; und man hat es dann als die Aufgabe der freundlichen Himmelsmächte aufgefaßt, die drohenden Kometen von der Erde fernzuhalten.

Die erste Frage, die wir uns stellen müssen, ist die, ob dieser Weltbrand sich wie der Großwinter auf uralten Volksglauben gründet. Aber man wird kaum einen Zug bezeichnen können, der auf eine frühe Mythenbildung zurückweist. Das Reinigungsfeuer am Auferstehungstag ist kein primitiver Gedanke, sondern sicher aus der Mazdalehre selbst hervorgegangen. Die Furcht davor, daß ein Komet die Erde treffen werde, ist ebensogut in einer höheren Kultur zu Hause. Die Lehre von den sieben bösen Sternen, „Angromainyus sieben Häuptlingen," die einen Einfall in den Himmel gemacht haben und gefangen genommen worden sind, kann — wie Spiegel nachgewiesen hat — nicht ursprünglich sein; denn einige Namen der Planeten im Persischen zeigen, daß sie

von vornherein als freundliche Wesen aufgefaßt werden[1]). Was sollten auch die Perser in vorhistorischer Zeit mit einem Weltbrand? Sie hatten ja bereits ein Ragnarök, den ungeheuren Winter. Zugleich würde ein altpersisches Ragnarök, das aus Feuer und Kälte zusammengesetzt wäre, ein wunderlicher Widerspruch in sich selbst sein.

Wir müssen deshalb versuchen, Entstehung und Entwicklung des persischen Weltbrands innerhalb der historischen Zeit klarzulegen.

In den Gāthāliedern treten keinerlei Naturmotive auf, sondern nur eine abstrakt religiöse Umbildung des Menschenlebens; sie wird „Vollendung", „letzter Zustand der Welt" u. ä. genannt. Hierzu gehört zuallererst eine Feuerprobe; die Menschen sollen durch Ströme glühenden Metalls gehn, das wie ein Gottesurteil zwischen Guten und Schlechten scheiden soll.

Einige Forscher wollen das als eine religiöse Umbildung des Weltbrandes auffassen; und dieser Weltbrand sollte ein alter Mythus sein, der unserm ganzen arischen Stamme gemeinsam ist. Doch ein solcher Urmythus ist eine so zweifelhafte Sache, daß man sich auf ihn nicht als Stützpunkt berufen darf; und aus den Gāthās selbst kann keine uralte Verbrennung der Erde hergeleitet werden. Dagegen entspricht dies Prüfungsfeuer für gute und böse Menschenseelen einer ähnlichen Vorstellung bei den Indern in sehr früher Zeit. In einer Schrift aus dem Schlusse der Vedazeit heißt es, daß die Toten auf ihrem Wege nach der jenseitigen Welt durch zwei Feuer gehn sollen, welche die Bösen verbrennen, aber die Guten durchlassen[2]).

1) Spiegel, Eranische Altertumskunde II 181, 185.

2) Macdonell, Vedic mythology 167 (Grundriß der indo-arischen Philologie III). Über das Reinigungsfeuer der Gāthās s. Söderblom 238—39 und Stave 148—49. Mills übersetzt jedoch die betreffenden Gāthālieder anders und sieht in ihrem Zeugnis nur Ausdrücke für die reinigende Macht des Feuers, die später Anlaß gegeben haben zu den Vorstellungen von einer Reinigung am letzten Gerichtstag. Ich kann über die philologischen Gründe nicht urteilen; aber ich möchte von vornherein geneigt sein, der Übersetzung der Gāthās zu folgen, die ein Prüfungsfeuer für die Gestorbnen erwähnt, weil das am besten mit der indischen Lehre von einem Prüfungsfeuer für die Seelen der Gestorbnen stimmt. Söderblom führt an, daß die Pehlevischrift Dinkart in ihrer Wiedergabe der Avestas das Prüfungsfeuer in das Leben der Seele nach dem Tode verlegt; dadurch wird der Zusammenhang mit der indischen Lehre weiter verstärkt.

Auch in den andern alten Quellen findet man keinen physischen Weltbrand. „Der Hymnus auf die königliche Glorie“ läßt die Erneuerung auf historisch-religiösem Wege ohne physische Katastrophe eintreten. Der Grieche Theopompos hat im 4. Jahrh. vor Chr. eine Schilderung des Lebens der Welt nach der persischen Lehre gegeben ohne den geringsten Zug, der in die Richtung des Weltbrandes deutete; der Böse Geist kommt selbst in der von ihm veranlaßten Pest um[1]).

Ein Brand über die ganze Erde hin begegnet erst in den jüngsten Quellen, den Pehlevischriften. Das erste zeitlich bestimmte Zeugnis darüber stammt aus der Mitte des 2. Jahrh. nach Chr. In seiner Verteidigungsschrift für das Christentum (im Kap. 20) sagt Justinus, daß sowohl die Sibylle als der Mederkönig Hystaspes [d. i. König Vīshtāspa, Zarathushtras Beschützer] lehren, daß die Welt durch Feuer vernichtet werden soll. — Es scheint also durch eine Untersuchung der Quellen bewiesen, daß das Reinigungsfeuer der Seelen das Ursprüngliche ist und das Naturmotiv „der Weltbrand“ ein junger Zusatz dazu.

Wir müssen versuchen, ob es nicht möglich ist, den Ursprung dieses Naturmotivs ein wenig näher und sicherer zu bestimmen. Hier müssen wir mit dem scharf ausgeprägten Sonderzug beginnen, daß der fallende Stern die Erde in Brand steckt, und sehen, wie weit man ihn über die Länder verfolgen kann. Man hat eine jüdische Sibyllendichtung, das sogenannte 5. Buch der sibyllinischen Orakel, das wunderlich wirr und verhältnismäßig reich an heidnischen Elementen ist. Sie hat ihre endgültige Gestalt in der Zeit der Antonine erhalten, ist aber im wesentlichen kurz nach der Zerstörung Jerusalems verfaßt; die Absicht der Schrift ist die bei solchen Arbeiten gewöhnliche, nämlich die jüdische Weltauffassung unter die griechisch redende Bevölkerung des Morgenlandes einzuschmuggeln. Die Zukunftsgesichte der Sibylle schließen mit einer wild phantastischen Schilderung, wie Sterne oder Sternbilder untereinander zu kämpfen beginnen, bis Uranos (der Himmel) sie im Zorn abschüttelt und hinabstürzt und die Erde in Brand steckt. Den früheren Auslegern erschien dieser Schluß rätselvoll oder „wahnsinnig“. Man sieht jedoch leicht, daß eins der Motive — die fallenden Sterne — in hohem Grade der persischen Lehre vom Weltbrande entspricht und daß das

1) Windischmann, Zoroastr. Studien 233ff.

andre Motiv — der Kampf der Sterne untereinander — auch eine merkwürdige Parallele zu der Lehre bietet, daß die sieben Sterne „Angromainyus Häuptlinge“ sind und daß die sieben freundlichen Himmelszeichen danach streben, sie unschädlich zu machen. Aber damit sind wir dem Ursprunge des Weltbrandes nicht näher gekommen. Die Sibyllendichtung, mit ihrer Ausmalung der Kämpfe der Sternbilder, bietet uns nur eine phantastische und bedeutungslose Wiederholung der Motive, die im Glauben der Perser eine astronomische und eine religiöse Bedeutung haben. Es sind die persischen Motive, die als rein epischer Stoff zu den Völkerschaften Vorderasiens hinausgewandert sind. Wir werden später den fallenden Stern — freilich in gedämpfterer Form — in der frühsten christlichen Weissagungsdichtung wieder antreffen. Hier bei der jüdischen Sibylle darf er doch nicht als wirklich jüdisches Motiv aufgefaßt werden; der Dichter hat nur nach dem gebräuchlichen epischen Motiv gegriffen, weil es einigermaßen einer Vorstellung entsprach, die sich damals im Judentum stark geltend machte: dem Glauben an einen von Gott hervorgerufenen Weltbrand.

Bei den östlichen Nachbarn der Perser, den Indern, habe ich auch den fallenden Stern getroffen, aber nur ein einziges Mal und in einer Quelle zweifelhaften Alters. Der Engländer Dow gibt in seiner Schilderung der indischen Religion u. a. große, wörtliche Auszüge aus einer Schrift, die für eine im Dekhan weit ausgebreitete brahmanische Sekte als heiliges Buch gilt. Über den Untergang der Welt findet sich hier folgendes: „Wenn die vier Weltalter vergangen sind, dann wird Rudra [die Gottheit als Zerstörer] zusammen mit den zehn Geistern der Auflösung einen Kometen unter den Mond rollen, der alles in Brand stecken und die Welt in Asche legen wird; dann wird Gott allein da sein, denn der Stoff wird vollständig vernichtet werden.“ Hier ist kein Zweifel, daß eine Entlehnung von den Persern an die Inder oder umgekehrt vorliegen muß. Beiden Quellen gemeinsam ist nicht nur der Komet, sondern auch seine eigentümliche Verbindung mit dem Monde. Doch ist der Ursprung kaum in Indien zu suchen, da die brahmanische Religion ihre eigne allgemein bekannte Lehre von den sieben Sonnen hatte, welche die Welt in Brand stecken; und dies Motiv läßt sich mit dem Kometenbrande nicht in Übereinstimmung bringen. Es steht auch nichts dem im Wege, daß die Inder ein solches Motiv von den Persern entlehnt haben, viel-

leicht sogar auf literarischem Wege. Seit dem 8. Jahrh. nach Chr. suchten ja persische Gemeinden eine Zuflucht auf indischem Boden, und aus dem 15. Jahrh. kennen wir Sanskritübersetzungen von einigen ihrer heiligen Schriften[1]).

Diese Quellenstellen haben uns nicht zum Ursprung des fallenden Sterns geführt, aber ohne Bedeutung sind sie doch nicht. Sie haben uns wiederum auf die persische Religion als den Mittelpunkt und Hauptstamm dieser Vorstellung (mit schwachen Ausläufern im Osten und Westen) hingewiesen; und sie haben unsre frühere Erfahrung bekräftigt, daß das Motiv in verhältnismäßig später Zeit auftritt. Es ist erst in Schriften aus dem 1. bis 2. Jahrh. nach Chr. bekannt, aber da ist es verhältnismäßig verbreitet.

Dies späte Auftreten gilt nicht nur von dem Naturmotiv, der Entzündung der Erde durch einen Kometen; es gilt auch von dessen religiöser Auffassung, der Lehre von den beweglichen Sternen als bösen Sternen. „Es kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden," sagt Spiegel (II 185), „daß weder die Anbetung der Sternbilder des Tierkreises, noch die Lehre von den bösen Wirkungen der Planeten irgendwelchen Anhalt im Avesta hat." Sie tritt teils in den späten Pehlevischriften, teils und zwar hauptsächlich in der Lehre der Zervaniten auf. Die zervanitische Sekte gehört der spätern Zeit des Perserreichs an, und unter dem Königsgeschlecht der Sassaniden scheinen ihre Lehren am Hofe selbst aufzutreten. Die eine Hauptlehre der Sekte war, daß Böses und Gutes den gleichen Ursprung habe, indem „die Zeit" (zervan) Vater von allem sei, die zweite und im täglichen Leben bedeutungsvollere war die Lehre vom Kampfe der guten und bösen Sterne gegeneinander. Die letzte dieser

---

1) Dow, Dissertation concerning the customs etc. of the Hindoos, S. XLVIII (The History of Hindostan² I, London 1770, 4 to). Nach Mitteilung des nunmehr verstorbnen Prof. S. Sörensen muß die hier erwähnte Schrift „Bedang Shaster" (d. i. Vedānga S'āstra) ein recht modernes Buch sein; denn sie zeigt keine Spur von Ähnlichkeit mit den ältern Vedāngas. Doch kann diese Schrift ein Auszug aus irgendeinem Purāṇa (einem theologischen Lehrsystem) sein; und daß sie es wirklich ist, geht mit ziemlich großer Sicherheit daraus hervor, daß sie Vyāsa („Beuss Muni") zugeschrieben wird. Wenn gesagt wird, das Buch sei von einem „Sirrider Swami" durchgesehn, so muß das derselbe sein wie S'rīdhara Svāmin, der auch sonst als Kommentator älterer Werke bekannt ist; und der Zusammenhang ist sicher der, daß er dies Lehrbuch aus einem Purāṇa ausgezogen hat.

Lehren beruht auf dem Einfluß der babylonischen Sternkunde, die erste aber weist eher in die Richtung der griechischen Philosophie. Der Zervanismus beruht also wesentlich auf der Aufpfropfung fremder Ideen, und er gehört dem Zeitalter an, das mit Alexander dem Großen beginnt und in den Jahrhunderten nach Christi Geburt fortgesetzt wird, und dessen Eigentümlichkeit gerade die Vermischung der Ideen des Ostens und Westens ist. Vom Zervanismus her ist — nach Spiegels Vermutung — die Lehre von den bösen Sternen in die persische Theologie hineingesickert.

In diesem spätpersisch-zervanitischen Vorstellungskreis ist notwendig der Gedanke zu Hause, daß der Mond den bösen Kometen hindert, die Erde zu verbrennen. Die Vorstellung selbst, daß die Erde von einem Kometen angezündet werden wird, konnte an sich unabhängig davon entstehn; aber die historischen Anhaltspunkte führen auf unsre Annahme, und jene Vorstellung kann leichter als aus etwas anderm aus der Furcht der Zervaniten vor den bösen Sternen entstanden sein.

So können wir die Entstehung des fallenden Sterns von persischen Glaubensrichtungen zu einer gegebnen Zeit aus erklären. Dagegen ist es mehr als zweifelhaft, ob die persische Religion wirklich die Voraussetzungen für den physischen Weltbrand im ganzen in sich schließt. Sowohl Hindus wie Griechen haben ihre Lehre vom Weltbrande weit früher geschaffen; und in der Zeit um Christi Geburt taucht sie — wie mit einem Sprunge — in fast allen Religionen Vorderasiens auf, darunter auch in der persischen. Möglicherweise haben die Spekulationen der Zervaniten als Mittelglied gedient für die Übertragung hellenistischer Gedanken.

Jedenfalls ist es klar, daß der persische Brand am Gerichtstag einen merkwürdigen Gegensatz oder Selbstwiderspruch in sich birgt. Auf der einen Seite soll er das heilige reinigende Feuer sein, welches das Böse austilgt und die Schuldbeladenen läutert, aber die Guten ungeschädigt läßt; auf der andern Seite ist der Brand verursacht durch einen unholdartigen Stern, und die freundlichen Mächte haben ihn nach Kräften daran gehindert, Schaden zu tun. Dieser fallende Komet ist ein trotziges Naturmotiv, das sich nicht recht beugen will vor der alten zarathushtrischen Lehre von dem reinigenden und göttlichen Feuer.

§ 43. *Keresāspa und die gebundene Schlange.*

In der Lehre der Perser von der letzten Zeit findet sich ein Auftritt, in dem die Katastrophe, der Kampf zwischen Gut und Böse, gewaltsamer und spannender ist als an irgendeinem andern Punkt in der Mazdalehre. Die Schlange Dahāka ist an den Berg Demavend gebunden, in der letzten Zeit der Welt reißt sie sich los und zerstört alles, aber dann erhebt sich der Held Keresāspa aus seinem tiefen Schlafe und fällt sie.

Diese Begebenheit wird fast gar nicht in den Avestahymnen erwähnt, aber häufig in der spätern theologischen Literatur und den neupersischen Überlieferungen. Das Bundehesh, das sich hier auf eine verlorne Avestaschrift, das „Offenbarungsbuch," als seine Quelle beruft, hat einen recht ausführlichen Bericht: „Von Dahāka heißt es, daß, als Thraetaona Dahāka fing, er nicht imstande war, ihn zu töten, und da band er ihn im Berge Demavend; wenn er loskommt, wird Sāma [d. i. Keresāspa] sich erheben, und er wird ihn niederschlagen und ihn fällen." „Von Sāma heißt es, daß er unsterblich wurde, aber wegen seiner Geringachtung für die Mazdalehre verwundete ein Türke mit Namen Nihāg ihn mit einem Pfeil, während er auf der Pēsyānsaīebne schlief; und dies zog ihm den übernatürlichen tiefen Schlaf mitten in der Hitze (?) zu, und der Lichtglanz des Himmels steht über ihm, damit er, wenn Azhi-Dahāka loskommt, sich erheben und ihn erschlagen kann; und 10000 Schutzgeister der Gerechten wachen über ihm."[1])

Von dem Kampfe selbst lesen wir ausführlich im Bahman-yasht, der Sonderdarstellung von der letzten Zeit der Welt. Er schildert, wie das Menschengeschlecht im letzten Jahrtausend, dem Jahrtausend Hūshēdar-māhs, weiter und weiter vorschreitet zur Unsterblichkeit und Vollkommenheit, aber da gibt ein einzelnes Laster, Duldsamkeit gegenüber der Ketzerei, dem Bösen Geiste Kraft, noch einen Versuch gegen die Menschheit zu machen. „Da geht Angromainyu zum Berge Demavend, zu Bēvarāsp [d. i. Dahāka], und er ruft: Jetzt sind 9000 Jahre vergangen, und Thraetaona lebt nicht; weshalb stehst du nicht auf, selbst wenn deine Fesseln nicht entfernt sind, jetzt, wo diese Welt voll ist von

---

1) Bundehesh 29, 7—9 (West, Pahlavi Texts I 119 = The Sacred Books of the East V); vgl. die Wiedergabe einer andern Avestaschrift (West IV 214), wo ausführlich geschildert wird, daß Thraetaona Dahāka nicht fällen kann und Ahuramazda ihm gebietet, einzuhalten.

Menschen und sie aus der Einfriedigung herausgekommen sind, die Yima herstellte? Da steht Azhi-Dahāka auf, aber aus Furcht vor Thraetaona entfernt er die Fesseln nicht von seinem Leibe, bis Angromainyu sie abnimmt. Und Azhi-Dahākas Stärke wächst, und sein Grimm dauert an; er verschluckt auf der Stelle den Ketzer und stürzt hinaus in die Welt, um Sünde zu üben, und begeht unzählige grobe Sünden; er verschluckt ein Drittel der Menschen, des Viehs, der Schafe und andrer Geschöpfe Ahuramazdas; er sucht das Wasser, das Feuer und den Pflanzenwuchs heim und begeht grobe Sünde. Da tritt das Wasser, das Feuer und der Pflanzenwuchs vor den Herrn Ahuramazda, und sie beklagen sich: Rufe Thraetaona wieder ins Leben, daß er Azhi-Dahāka vernichten kann; denn wenn du das nicht tust, können wir nicht auf der Welt bestehn. Das Feuer sagt: Ich will nicht wärmen; und das Wasser sagt: Ich will nicht fließen. Da sagt der Schöpfer Ahuramazda zu Sraosha und zum Engel Nēryōsang: Schüttelt Keresāspa-Sāmans Körper, bis er aufsteht. Da geht Sraosha und der Engel Nēryōsang zu Keresāspa; dreimal rufen sie, und beim vierten Male steht Sāmȧ [d. i. Keresāspa] auf mit Siegesfreude und geht, Azhi-Dahāka zu begegnen. Und Sāma hört nicht auf dessen Wort; die siegende Keule trifft Dahākas Haupt und tötet ihn. Da wandert Verzweiflung und Unglück fort aus dieser Welt, ein neues Jahrtausend beginnt. Dann macht Saoshyant die Geschöpfe wieder rein; und die Auferstehung und das zukünftige Leben nimmt seinen Anfang."[1])

Keresāspas Sieg über Dahāka wird am frühesten in einer der jüngern, theologischen Partien des Avesta erwähnt, die jetzt nur in späterem Auszug vorliegt (West II 370—380). Und in den alten Liedern selbst wird nur ein einziges Mal auf diesen Mythus hingedeutet. Es heißt in dem Hymnus auf die Schutzgeister: „Wir rufen die guten, starken, wohltuenden Folgegeister der Gerechten an, die über dem Körper Keresāspas, des Sāmasohns, wachen, des Keulenschwingers mit dem geflochtnen Haar, und ihre Zahl ist 99999." Dieselbe ungeheure Zahl von Schutzgeistern wacht über dem Weltmeer, über dem Großen Bären und über Zarathushtras Samen, aus dem die Welterneuerer geboren werden sollen.

Keresāspa wird recht oft in den Hymnen als der große Volksheld genannt. Er ist „der stärkste unter den Menschen nächst

1) Bahman-yasht 3, 52—62 (West, Pahlavi Texts I 233—5).

Zarathushtra; sein Kampf mit der menschenfressenden, schleimgrünen Schlange wird ausführlich erzählt; es werden Siege über einen Wasserunhold erwähnt, Gandareva mit der Goldferse, über den Töter seines Bruders, über das steinharte Riesenkind und über Räuber und Unholde; aber er wird nie mit Dahāka in Verbindung gebracht. Und doch ist Azhi-Dahāka eine von den Lieblingsgestalten des Avesta: die Schlange mit den drei Mäulern, den drei Häuptern, ,,der schlimmste Unhold, den Angromainyu gegen die leibliche Welt geschaffen hat"; er, der Yimas glückliches Reich vernichtet und sich zum Ziel setzt, die ganze Erde menschenleer zu machen. Aber Thraetaona ,,aus Heldengeschlecht," ,,der schnellste der Menschen nächst Zarathushtra," ergreift die königliche Glorie, die in Gestalt eines Vogels von Yima fortgeflogen war, fällt das Ungeheuer mit seine Keule und befreit Yimas Töchter, die zwei schönsten Frauen; der Kampf wird mit epischen oder phantastischen Zügen ausgemalt: sein Gebet während des Kampfs zur Göttin Anāhita, und daß er im Kampfe auf dem Vogel Varengana ritt, gewiß nur ein bildlicher Ausdruck für seinen großen Mut. Keiner, der nur das Avesta liest, wird sich ein andres Bild vom Kampfe bilden, als daß er wirklich die Schlange umbringt; Dahāka wird nie als noch lebend erwähnt, wird nie in Verbindung mit dem Berge Demavend erwähnt. Man kann sagen, daß diese negativen Zeugnisse nicht sehr schwer wiegen können; aber eine nähere Prüfung beweist, daß sie bindend sind. Wir haben in der ,,Hymne auf die königliche Glorie" eine Darstellung aller größten Heldentaten nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Zukunft; aber Keresāspas Sieg über Dahāka, der der größte von allen sein müßte und der einen prachtvollen Abschluß des Gedichts bilden würde, findet sich dort nicht.

Auf dieser Altersstufe (die der allgemeinen Auffassung in den Avestahymnen entspricht) sind die Mythen von Thraetaona und Keresāspa einzig und allein Heldenepos. Die Schlange Dahāka hat nichts mit dem Demavend, mit einem Berge oder mit vulkanischen Phänomenen zu tun. Insofern sie einen Göttermythus bergen, tönt ein Nachklang des Donnergottes Indra und seines Siegs über die Wolkenschlange in den keulenführenden, schlangentötenden Helden. Aber erst jetzt, am Schluß der avestischen Hymnendichtung, ereignet es sich, daß Religion in diese Heldensagen eintritt: sowohl das Schlangenungeheuer wie der Held der Vorzeit werden in noch lebende Gestalten umgewandelt, deren

Zukunft gefürchtet und erhofft wird als das Schicksal des ganzen Daseins.

Aber wie hat die Zarathushtralehre diese Mythenvorstellung hervorbringen können? In dem gebundnen Ungeheuer und dem in Schlaf versenkten Helden, der zur Befreiung erwacht, findet sich die ganze plastische Kraft des naiven Mythus in so herrlicher Gestalt wie vielleicht nirgends sonst in der Welt. In der Zarathushtralehre herrscht Dürre; die ethische und geistige Schätzung hebt ständig den Drang der Phantasie nach Verkörperung auf; selbst wo sie danach strebt, Mythen zu schaffen — wie im großen Kampf der Geister —, ist sie an die Abstraktion gebunden; und dem eigentlichen Mythus noch ferner steht der wesentlichste religiöse Inhalt: die Lehre von der immer zunehmenden Herrschaft über die Sünde und von der endlichen Erneuerung.

Bei flüchtigem Lesen der Quellenschriften kann man den Eindruck erhalten, daß der Kampf zwischen Dahāka und Keresāspa schon die Entscheidung des Streits zwischen Gut und Böse ist; die Welterneuerung tritt ja gleich nach dem Falle des Schlangenkönigs ein. Aber jede der Schriften, wenn man sie genauer liest, beweist, daß für den rechtgläubigen Perser die Sache ganz anders liegt. Die Entscheidung liegt in der Entwicklung, die sich vollzieht, nachdem Zarathushtra das Gesetz Gottes zu den Menschen gebracht hat. Der Dahākakampf ist wie die andern Einzelauftritte nur die äußere Grenzscheide zwischen den Jahrtausenden, deren jedes die Menschheit ein großes Stück weiter zum Ziele führt. So erscheint also der Kampf, mit den Augen der Theologie angesehn. An und für sich betrachtet ist er dagegen wesentlich genug; da ist er die Katastrophe, die Entscheidung zwischen Böse und Gut, — aber dadurch ist er eine Dublette zum eignen Glauben der Mazdalehre an den Kampf der Geister und die Vernichtung des Bösen. Ob wir nun mit dem einen oder mit dem andern Maßstab messen, der Mythus ist ein überflüssiges Glied in der Mazdalehre.

Und vom religiösen Standpunkt angesehn ist Keresāspa ganz fremd in dieser Umgebung. Er ermangelt ganz der Tugenden, die Zarathushtras Gesetz verlangt: die ethische Selbstentwicklung und den strengen Glaubensgehorsam. Seine Tugenden wie seine Fehler sind die des Volkshelden; er ist mutig und kraftvoll, aber im Übermaße leichtsinnig und arglos, von der Zeit an, wo er sein Essen auf dem breiten Rücken der menschenfressenden

Schlange kocht, bis er schlafend vom Todespfeil des Türken getroffen wird.

Und damit noch nicht genug! Die persische Theologie ist sich dessen klar bewußt, wie fremd er ihren Idealen ist. Sie ergreift deshalb jede Gelegenheit, ihn herabzusetzen: „er zeigte Geringachtung für die Mazdalehre," „er löschte das heilige Feuer," „es klebte Abgötterei an ihm"[1]). Das wird auf ergreifende Weise in einem avestischen Abschnitt ausgemalt, wo Keresâspas Seele vor Ahuramazda tritt und als Retter der Menschheit die himmlische Seligkeit verlangt; aber das heilige Feuer, dessen Altar er ausgelöscht hat, tritt als sein unerbittlicher Ankläger auf und verlangt, daß er in die Tiefe der Hölle hinabgestoßen werde; da weinten alle Engel und alle die seligen Seelen, und auf ihre demütige Fürbitte erhielt er die Erlaubnis, im Vorhof des Himmels zu bleiben, wo die Seelen in einem Schlafzustand weilen, bis die Auferstehung stattfindet. — Es könnte kaum mit stärkeren Worten gesagt werden, daß Keresâspa von den Theologen nur geduldet ist; sie suchen seine Verdienste so niedrig wie möglich anzusetzen. Wie kann er der erste Mensch gewesen sein, der von den Toten erweckt wird — wird in einer spätern Schrift gefragt —, da es seine Beschäftigung gewesen ist, Menschen totzuschlagen?

Daß Keresâspa zunächst lediglich ein Volksheld gewesen ist von gleicher Art wie Perseus, Sigurd Fafnisbani und andre, ist hinlänglich klar. Merkwürdiger ist, daß dieser Heros des Altertums als Weltmythus wieder auflebt. Hier müssen die Einzelheiten erwogen werden. Zuallererst der Zapfen, um den der ganze Glaube sich dreht, der Berg Demavend. Es ist der höchste Punkt Persiens; an der Südseite der Elburskette hebt sich sein ungeheurer Kegel in die Luft, höher als der Montblanc. Ein Schriftsteller aus dem 10. Jahrh., der Geschichtschreiber Masudi, sagt, daß man im Abstand von 100 Parasangen (500 Kilometern) seinen Gipfel in den Wolken und dichten Rauch daraus aufsteigen sieht, während doch ewiger Schnee ihn krönt; wenn man den Berg selbst besteigt, findet man in der Nähe seines Gipfels etwa dreißig

1) Vendîdâd 1, 10; Bundehesh 29, 7 (zitiert das Buch der Offenbarung); und vor allem der Auszug aus dem verlornen Sudkar Nask (West II 373ff.); auch West II 381. Keresâspa findet sich niemals in der Reihe der „Unsterblichen", die bei der Erneuerung der Welt mitwirken, obwohl er nach seiner Natur dorthin gehört und bisweilen mit ihnen zusammen wirkt.

Schluchten, aus denen Schwefeldampf aufsteigt, und es erhebt sich ein Dröhnen wie Donnergetöse; dieses Dröhnen rührt von dem Feuer her, das drinnen brennt. Mehrere Schriftsteller des Mittelalters erwähnen den Demavend als einen Vulkan; jetzt ist der Krater selbst ausgebrannt, aber die Höhlen mit dem Schwefeldampf finden sich noch, und der mächtig brausende Ton wird oben gehört; die ganze Umgegend wird oft von Erdbeben heimgesucht. Diese vulkanischen Phänomene stehn augenscheinlich in nächster Verbindung mit dem Mythus, daß der Schlangenunhold drinnen im Demavend gebunden ist; ,,aus der Wohnung Dahākas und der Zauberer unter dem Berge steigt eine große Menge Rauch empor", heißt es bei dem Araber Ebn Haukal[1]). Andrerseits ist es klar, daß die Vorstellung, der Berg verhülle ein ungeheures lebendes Wesen, nicht bedingt ist durch den Dahākamythus in der einen oder der andern Form, sondern bei der örtlichen Bevölkerung ganz aus sich selbst heraus entstehn kann. Der Gedanke an das gebundne Ungeheuer kann aus dem Naturmotiv selbst entstehn. Denn ein uralter animistischer Gedankengang konnte den Berg kaum anders auffassen, als ob er ein ungeheures lebendes Wesen verbarg, dessen Atemzug als Rauch und Dröhnen wahrgenommen wird und dessen Bewegungen Erdbeben hervorrufen. Der Name Demavend oder Dunbavend bedeutet ,,Bläser" oder ,,Dröhner" und enthält bereits den Keim zu einer solchen Mythenbildung in sich[2]).

Daß dies Tier im Berge als Schlange aufgefaßt wird, hat einen alten Anhaltspunkt in der indisch-persischen Mythenwelt. Im Rig-Veda werden alle Berge als von ungeheuren Schlangen bewohnt oder vielleicht eher als identisch mit Schlangen aufgefaßt. Mit der Form der Berge — und vielleicht auch mit dem Aufenthalt der Schlangen in Höhlen — als Ausgangspunkt ist diese Mythenbildung einfach genug; aber die weitere Entwicklung ist für uns von Interesse. Sie beginnt in dem Augenblick, wo die Menschen zum erstenmal unter Dröhnen und Erdbeben von dem Gedanken ergriffen werden, daß jetzt die Schlange auszubrechen sucht. Und sie erreicht ihre Vollendung, wenn es eine verbreitete Prophezeiung geworden ist, daß etwas derartiges einmal geschehn

---

1) Maçoudi, Prairies d'or (Paris 1861) I 193—94; Ritter, Erdkunde von Asien VIII 3 S. 563—70; Spiegel I 70—74; Petermann, Mitteilungen 1859, 49ff.

2) Über den Namen s. Spiegel, Eranische Altertumskunde I 70.

wird. Die Vorstellung von dem gebundnen oder eingesperrten Ungeheuer ist dann ein Ragnarökmotiv geworden.

Es darf also vorausgesetzt werden, daß die Perser einst an eine Ragnarökschlange geglaubt haben, die nicht mit dem Dahāka der heroischen Welt identisch war; und eine solche Vorstellung findet sich gerade in den Quellen. Wir haben die früher wiedergegebne Schilderung des großen Götterkampfes (S. 337), wonach die bösen Geister unterliegen und nur Angromainyu und „die Schlange" oder „Āz" übrig bleiben, und sie werden in glühenden Metallströmen begraben. Der Name Āz (avestisch Āzi) kann „Schlange" und „Gier" bedeuten; die letzte Auffassung ist sicher die rechtgläubige persische gewesen, da Āzi im Avesta oft als einer der gefährlichsten bösen Geister erwähnt wird, aber wenn er hier als Schlange auftritt, was sonst von ihm nicht bezeugt ist, so deutet das unleugbar darauf, daß die Bedeutung „Schlange" die ursprüngliche ist und daß die Mazdalehre hier, wie so oft, eine neue abstrakte Bedeutung in die alten Volksmythen gelegt hat. In diesem Falle haben wir hier sicher das uralte Demavendungeheuer, das sein Naturmotiv abgestreift und dafür eine zarathushtrische Abstraktion erhalten hat.

Die letzte Stufe in der Entwicklung ist es dann endlich, wenn die Demavendschlange als Azhi-Dahāka, das Ungeheuer, das Thraetaona überwunden hat, aufgefaßt wird. Hier scheint ein sprachliches Verhältnis mit eingegriffen zu haben: als man vergessen hatte, daß *āzi* „Schlange" bedeutete, konnte Āzi (im Demavend) und Azhi-Dahāka leicht als Eigenname für das gleiche Wesen aufgefaßt werden.

Wenn die Schlange der Heldendichtung so zum Ragnarökungeheuer erhoben ist, wird auch ein entsprechender Gegner erforderlich, und der Mythus erreicht seine Vollendung, indem Keresāspa aus tiefem Schlafe erwacht und das Ungeheuer fällt. Auch dieses Motiv ist ortsgebunden, aber an eine andre Gegend Persiens, an das östliche Hochland. Das Pisan- oder Pesyansaiplateau ist ein Höhenzug südlich von Kabul; hier oben, wo es trotz der umgebenden Hitze kalt ist, liegt Keresāspa im Schlafe, getroffen vom Pfeile des Türken, mit der königlichen Glorie des Himmels über sich und Zehntausenden von Folgegeistern zur Bewachung, wie das Bundehesh ihn schildert. Schon in den Avestahymnen wird das Pisantal als seine Heimat bezeichnet; hier opfert er der Göttin Anāhita für den glücklichen

Ausfall seines Kampfes; im Vendīdād wird in derselben Weise Vaekereta (das Kabulland) erwähnt: als Gott dies schuf, schuf der Böse dafür die Fee des Götzendienstes Khnāthaiti, die sich selbst an den herrlichsten Helden Keresāspa heftete. Erst ganz junge Quellen versetzen Keresāspas Schlaf nach der Gegend am Demavend.

Keresāspa gehört zusammen mit dem Kreise persischer Heroen, die als „unsterblich" bezeichnet werden. Obgleich die Theologie sie mit zu den Befreiern und Erneuerern rechnen will, die wiederkommen werden, um die Auferstehung einzuleiten, sind sie doch, ein jeder für sich, wenig zarathushtrisch und haben ihren Ursprung eher in alten Götter- und Heroenmythen. Da ist z. B. Agraeratha, „der Ochse" oder „der Halbmann," der bis zur Mitte Mensch, aber unten Ochse ist; er findet seinen Tod durch die Hand eines Türken, aber dessenungeachtet denkt man ihn sich nach dem mythischen See Airanveg (wo der Yggdrasil der Perser wächst) versetzt, und er gießt ständig geweihtes Wasser in den See, damit sich an seinem Ufer keine schädlichen Wesen entwickeln. Er scheint ein alter Regen- und Wassergott zu sein, der zur Heroenwelt herabgesunken ist. Zum Kreise der Unsterblichen gehört auch Fradaksti Khumbya, von dessen Leben wir sehr wenig wissen, der aber auch im Schlafe auf dem Pisanplateau liegt. Endlich ist da noch der große Sagenkönig Husravah (Kai Khusrō), der mit seinem Gefolge den Berg hinaufwanderte und zum Lande der Unsterblichen hinübergeführt wurde[1]).

Diese Vorstellung von den unsterblichen Helden scheint uralt zu sein; wir finden sie rund herum bei verwandten Völkern. Bei einigen von ihnen gerade in der Form, daß der Held einmal in der Zukunft zu Hilfe kommt, wenn seine Landsleute seiner am meisten bedürfen. Bei den Griechen werden auserwählte Helden nach einem Lande der Seligen weit im Westen versetzt, z. B. Menelaos; und die Odyssee gibt seine nahe Verwandtschaft mit den Göttern als Grund an. Auch trifft man Helden, die irgendeine Gottheit in eine unterirdische Höhle entrückt hat; Zeus verbirgt Amphiaraos vor seinen Verfolgern unter der Erde in der Nähe von Theben, Athene „setzt" Erechtheus auf der Akropolis „nieder" usw.; hier leben diese Helden als Gegenstand örtlicher Verehrung[2]).

---

1) Über die Unsterblichen s. Bundehesh K. 29 und Windischmann, Zoroastrische Studien 244—49; vgl. West II 78; Söderblom 325ff.

2) Rohde, Psyche² I 68f., 113f., 135—7.

Bei den Kelten werden die irischen Helden Oisin (Ossian), Kondla u. a. lebendig von übernatürlichen Wesen nach dem „Jugendlande“ im fernen Westen entführt; der König der Briten Artur wurde im Kampfe gegen seinen Verwandten Mordbed tödlich verwundet, zog aber fort nach der Insel Avalon, dem Unsterblichkeitslande, und von dort soll er wiederkommen, um das Reich zu übernehmen[1]. Dem persischen noch näher liegt der deutsche und zum Teil der slavische Volksglaube. Von Kaiser Karl, Kaiser Friedrich, Wittekind und Siegfried glaubt man, daß der Held im Berge drinnen schläft und einmal in der Not seinen Landsleuten zu Hilfe kommen wird; Ähnliches glaubt man in Dänemark, aber kraft einer recht späten Sagenbildung, von Holger Danske. Der Lieblingsheld der Serben, Marko Kraljević, wurde mitten im Kampfe entführt und in einer Höhle verborgen; hier liegt er im Schlafe, und sein Säbel ist in einen Stein gesteckt, aber er gleitet langsam heraus, und wenn er auf den Boden fällt, erwacht der Held und zieht hinaus in die Welt[2].

Das ergibt nicht nur eine Bestätigung dafür, daß der schlafgebundne und dadurch unsterbliche Held ein uraltes Motiv ist, sondern es zeigt zugleich, wie die Hoffnung auf seine Wiederkehr rings im Lande wächst, so oft ein besondres Gefühl das Volk dazu treibt, auf ihn als Retter hinzublicken. In Britannien brachten die Siege der Engländer die Briten dazu, auf Arturs Wiederkehr zu hoffen; bei den Serben soll der Held des Türkenkampfs, Prinz Marko, zurückkehren. Die Perser formen das Motiv so um, daß der Held sich vom Schlafe erhebt, wenn die ganze Menschheit in Gefahr schwebt, vernichtet zu werden. So wird hier ein wohlgerundeter Mythus geschaffen, wo die andern nur die unbestimmtere Hoffnung haben.

Dieser Kreis von Sagen gibt uns zugleich Aufklärungen darüber, wie die Vorstellungen von dem unsterblichen Helden entstehn. In einigen Fällen liegen religiöse Gründe vor: ein alter Kultus an dem Grabe oder der Höhle des Helden (so in mehreren der griechischen Sagen), oder Mythenüberreste (der Ochsenmann am Regensee); aber anderswo wirkt auch eine poetische Rücksicht.

---

1) Galfrid von Monmouth, Historia regum Britanniae XI 2 (San Martes Ausgabe S. 417—20 mit weitern Hinweisen).

2) Grimm Deutsche Myth.[4] 794—803; Dozon, Poésies populaires des Serbes 68 (> Darmesteter, Ormuzd 218); Talvj, Gesänge der Serben II[2] 30—31 (vgl. Köhler, Kl. Schriften I 411).

Wo die Heldensage keine Todesart für den großen Helden kannte oder doch nicht eine solche Todesart, welche die Forderung des Volks an seine Größe und Bedeutung zufriedenstellte, da empört sich die Phantasie und leugnet, daß er tot ist. So sehn wir den Nationalhelden der Briten, Artur, vom Kampfe nach Schloß Avalon entführt; und so wird in ganz später Zeit eine gleiche Sage über den größten Helden der Serben, Marko Kraljević, gebildet. Keresāspa hat die gleiche Eigenschaft; er ist, wie die orthodoxe Hymne sagt, „der stärkste Mann nächst Zarathushtra," er ist Sieger über alle die fürchterlichsten Schlangen und Riesen. Er hat die Heldenkraft, an deren Unvergänglichkeit man unwillkürlich glaubt, und selbst wenn der tötende Pfeil des Türken auf alter Überlieferung beruht, so steht keine Sage von seinem Tod oder der Rache dafür auf gleicher geistiger Höhe mit ihm selber. Diese Sage von seinem tiefen Schlaf, die in seiner alten Heimat ortsgebunden ist und in voller Harmonie mit seinem Heldentum steht, muß dem Keresāspa der Heldensage zugehören und nicht um Ragnaröks willen geschaffen worden sein.

Der Entwicklungsgang, den ich hier dargestellt habe, ist, wenn man will, eine Hypothese. Aber sie ist aufgebaut auf dem in den Quellen gegebnen Umstand, daß Keresāspa von vornherein mit Dahāka nichts zu tun gehabt hat, und sie stellt als die zwei Ausgangspunkte der Sage gerade die Vorstellungen hin, die wir durch vergleichende Mythenforschung als die ältesten erkennen: das Ungeheuer im Demavend und den tiefen Schlaf auf dem Pisanplateau. Weiter haben wir eine geographische Stütze. Wenn wir drei Entwicklungsstufen aufstellten, 1. die Erdbebenschlange im Demavend, 2. die Schlange bricht aus beim Untergang der Welt, 3. Keresāspa wacht dann auf und fällt sie, — dann entspricht das der örtlichen Verteilung dieser Motive. Als Ausgangspunkt haben wir den Berg Demavend; die Auffassung des Bergs als einer Hülle über einem ungeheuren lebenden Wesen beruht sicher auf einem animistischen Gedankengang bei der Bevölkerung der Umgegend, und erst nachdem sie zum Ragnarökmotiv emporgewachsen ist, breitet sie sich in weitere Kreise aus. Die nächste Stufe, daß Āzi (die Schlange) beim Untergang der Welt erscheint, liegt in der persischen Theologie vor, die am engsten mit den recht naheliegenden südwestlichen Kulturgegenden verknüpft ist; (man beachte zugleich, daß, indem Āzi als Repräsentant des Bösen in das theologische System eintritt, er seine irdische Heimat ab-

streift). Endlich liegt die dritte Entwicklungsstufe auch räumlich am fernsten; die Vorstellung von der Schlange im Demavend hat sich in immer weitere Kreise ausgebreitet, bis sie in den Gegenden um Kabul mit dem schlafgebundnen Keresāspa zusammenstößt.

Die letzte und merkwürdigste Entwicklungsstufe gehört in räumlicher Beziehung dem östlichen Teil von Persien an. Hierfür spricht nicht nur das besondre Verhältnis zum Pisanplateau, sondern auch die allgemeinen Umstände, daß Ostpersien die feste Burg der Heldendichtung ist und daß es erst spät unter den vollen Einfluß der Mazdalehre kam. Die Entstehungszeit des Mythus können wir einigermaßen festlegen: älter als die avestischen Prosaschriften, aber jünger als die bemerkenswertesten alten Lieder, namentlich als „die Hymne auf die königliche Glorie"[1]).

Die Zeitfolge, die wir dann für alle persischen Ragnarökvorstellungen erhalten, ist folgende: 1. uralt, sicher älter als die Einwanderung der Perser in Iran, ist der Großwinter und Yimas Vara; 2. alt volkstümlich, auf dem eignen Boden Persiens entstanden, ist die Ragnarökschlange im Demavend; 3. auf zarathushtrischem Grunde entsteht der entscheidende Kampf zwischen den guten und den bösen Geistern, der im Laufe der Zeit weniger abstrakt wird und unter anderm die Ragnarökschlange an sich zieht; 4. ungefähr gleichzeitig entsteht in Ostpersien der heroische Ragnarökkampf, in dem Keresāspa die Ragnarökschlange fällt; 5. am jüngsten und beeinflußt von der gärenden Ideenmischung in der Zeit nach Alexander dem Großen ist der Weltbrand mit dem fallenden Stern.

§ 44. *Persische Motive auf der Wanderung.*

Es bleibt noch übrig, die Ragnarökvorstellungen dadurch weiter aufzuhellen, daß wir die Wanderung der persischen Motive westwärts nach Vorderasien und Europa und ebenso nordwärts zu den tatarischen Völkern verfolgen.

Meine Untersuchung umfaßt nicht die ganze Lehre von den letzten Dingen, sondern nur ein einzelnes kleineres Gebiet. Sie schränkt sich auf die plastischer ausgeformten Auftritte ein, die durch ihre Handlung selbst die Katastrophe ausdrücken mit bestimmter Entscheidung nach einer oder der andern Richtung.

1) „Jünger" soll selbstverständlich nicht mit mathematischer Genauigkeit gelten, sondern bedeuten: so jung, daß der Mythus noch nicht in die eigentliche Mazdalehre eingedrungen ist.

Der Weltbrand durch den fallenden Stern ist, wie wir wissen, eine der eigentümlichsten Bildungen in dem persischen Ragnarök. Er findet sich wieder in einer früher erwähnten jüdischen Sibyllendichtung aus dem 1. bis 2. Jahrh. nach Chr., aber so, daß die Naturauffassung (der drohende Komet) verloren gegangen ist; gerade hierdurch verrät die Lehre der Sibylle sich als abgeleitet. In dieser Erzählung vom Kampf der Sterne untereinander (der ausgemalt wird mit allen Mythengestalten des hellenischen Sternenhimmels: Phosphoros, Orion, Löwe, Skorpion usw.) haben wir eine eingetrocknete, um nicht zu sagen episch kristallisierte Form des persischen Mythus; und vermutlich ist sie eine Zeitlang von Mund zu Mund gewandert, da sie die religiösen und physischen Züge derart abgestreift hat. Wir erhalten hier einen Aufschluß darüber, wie leicht solche grellen Auftritte hinaussickerten in weite Kreise der südostasiatischen Völker, — sowohl derer, von denen der jüdische Dichter sein Wissen hatte, als derer, an die er sich mit seiner Schrift wandte.

Eine durchgehendere Ähnlichkeit mit persischen Vorstellungen treffen wir bei den ältesten Christen in Kleinasien, nämlich in der Offenbarung des Johannes. „Und es erhob sich ein Kampf im Himmel: Michael und seine Engel kämpften mit dem Drachen, und der Drache kämpfte und seine Engel, aber sie hielten nicht stand, und sie mußten weichen aus dem Himmel. So ward gestürzt der große Drache, die uralte Schlange, die da heißet Teufel und Satan, die den ganzen Erdkreis verführt; gestürzt ward er zur Erde, und seine Engel wurden mit ihm gestürzt" (Kap. 12). Dem entspricht die persische Lehre vom Kampf der Erzengel mit Āzi und den Teufeln Zug für Zug, auch mit den örtlichen Umständen: ein Einfall in den Himmel, aus dem die Bösen wieder ausgetrieben werden; nur macht unsre persische Quelle den Teufel und die Schlange Āzi zu zwei Wesen, doch mit ganz derselben Tätigkeit. Später, erzählen die persischen Schriften, wird Āzi von den glühenden Metallströmen der Tiefe erstickt; der alte Drache der Offenbarung wird in den See voll Feuer und Schwefel geworfen (was als „der zweite Tod" erklärt wird). Kurz vor dieser letzten Schilderung treffen wir den Schlangenkampf in einer neuen Form: Ein Engel steigt herab vom Himmel, ergreift den alten Drachen „und band ihn auf tausend Jahre und stieß ihn in die Unterwelt und schloß zu und legte ein Siegel darauf, damit er nicht mehr die Heiden verführe — bis die tausend Jahre

zu Ende sind. Danach muß er noch für eine kleine Zeit losgemacht werden" (Kap. 20). So wird auch die Schlange Azhi Dahāka gebunden in der tiefen Höhle des Demavend, aber am Ende des Jahrtausends Hūshēdar-māhs wird sie frei werden und die Menschen zur Sünde verführen. Dies tausendjährige Reich der Offenbarung geht der allgemeinen Auferstehung voraus, und es bildet mit Christus als irdischem König einen Übergang zum Ewigkeitsleben. All dies ist ebenso wie in der persischen Lehre. Auch die vorausgehenden Naturverödungen haben mit dem Persischen merkwürdige Ähnlichkeitspunkte. Als der dritte Engel des Gerichtstags in die Posaune stößt, fällt ein großer Stern vom Himmel, der wie eine Fackel brannte, und er vergiftet die Gewässer; als der fünfte Engel in die Posaune stieß, fiel wieder ein Stern vom Himmel auf die Erde und öffnete den Schacht zur Unterwelt, und es stieg aus dem Schacht Qualm auf wie Rauch eines Ofens und verfinsterte die Sonne. Hier finden wir ein sehr charakteristisches Motiv aus der Theologie der Perser wieder, den fallenden Stern als Einleitung zur Zerstörung der Welt, — was wir auch bei einer gleichzeitigen jüdischen Sibylle getroffen haben.

Wie sollen wir die durchgehende Ähnlichkeit zwischen dem christlichen Seher und persischen Schriften erklären? Es scheint wirklich, daß ganz Vorderasien von den persischen Ideen durchdrungen gewesen ist. Allerdings machen die hier berührten Motive nur einen kleinen Teil des ungeheuren Quells der Gesichte in der Offenbarung aus; aber sie enthalten doch das meiste aus der Untergangslehre der Perser, wie sie im Bundehesh und den andern theologischen Schriften erscheint. Oder richtiger, sie machen fast alle ihre epischen Motive aus. Es ist interessant, zu sehn, wie die theologischen und heroischen Motive des Perserglaubens, die in der Heimat nie miteinander ganz versöhnt wurden, hier zusammengeschmolzen sind. Die „alte Schlange" der Offenbarung ist sowohl der himmelstürmende Āzi als der von Thraetaona gefesselte Dahāka; der theologische Begriff hat „das gebundne Ungeheuer" in sich aufgesogen und dadurch plastische Form erhalten. Von nun an kann er weit über die Welt wandern und — als „der gebundne Satan" — ein großes Gebiet der christlichen Mythenbildung beherrschen.

Auch der Gerichtstags*kampf* ist als neues Motiv hereingekommen, und zwar ist er gerade in der persisch-theologischen Form

entlehnt; denn für den Volkshelden Keresäspa, der aus dem Schlaf erweckt wird und sein Volk von der Schlange befreit, gab es keine Verwendung in der Offenbarung. Aber nachdem der Kampf am Gerichtstag einmal ins Christentum aufgenommen war, entwickelt er sich, wird mehr und mehr plastisch, mehr und mehr heroisch.

Ich will als Beispiel eine österreichische Volkssage erwähnen, nicht weil sie den Ausgangspunkt bezeichnet, sondern gerade weil sie das Endziel zeigt. Es wird erzählt, wie der Antichrist als Lindwurm aus der Erde hervorkommt, alles verheert und zerstört; als eine Frau sich vor Schreck niederwirft und ihn anbetet, wird er zum Menschen umgeschaffen und sucht jetzt die ganze Menschheit zum Abfall von Gott zu zwingen. Da zieht Elias mit einer Schar Engel gegen ihn, der Antichrist wird überwunden und ins Meer gestürzt (s. oben S. 100f.). Hier hat Elias den Platz des Engels (Sraosha) eingenommen, Antichrist ist an die Stelle des Satan getreten.

Schon zur Zeit der jüdischen Propheten kannte man die Prophezeiung, daß Elias auf die Erde kommen sollte und mit seiner Rede für den Messias den Weg bahnen. Jüdische Mythen malen das näher aus, aber keiner läßt ihn einen Zweikampf auskämpfen. Die christliche Kirche des Altertums glaubte — auf die Offenbarung des Johannes 11,3 sich stützend —, daß Elias und Enoch auf die Erde kommen und gegen den Antichrist predigen würden, bis sie den Märtyrertod fänden; und dieser Gedanke nahm immer deutlichere Form an. Man dachte sich, daß sie einst sterben müßten, bevor der Sieg und die Auferstehung des Herrn kommen könnten; „sie sind aufbewahrt, um den Tod zu finden, damit sie den Antichrist mit ihrem Blute ausschließen können", sagt Tertullian. Aber am häufigsten weilte der Gedanke bei ihrem Kampfe gegen den Verführer. „Denn auch das Ungeheuer Antichrist wird aus dem Abgrunde heraufsteigen, um gegen Elias, Enoch und Johannes zu kämpfen, die auf die Erde zurückgesandt werden, um von dem Herrn Jesus zu zeugen, wie in der Offenbarung des Johannes geschrieben steht", sagt Ambrosius in seiner Auslegung von Davids Psalmen.

Aus diesen sich kreuzenden Motiven, dem vergoßnen Blut des Elias als Zeitpunkt für den Beginn des Gerichtstags und seinem siegreichen Kampf gegen den Antichrist entstand der merkwürdige Volksmythus vom Falle des Antichrist und des Elias; wir haben ihn in dem althochdeutschen „Muspilli" aus dem 9. Jahrh. oder früher

und in russischen Volksliedertexten, abgesehn davon, daß wir denselben Stoff in einem Liede der türkischen Stämme in Sibirien wiedererkennen werden (§ 45). Der Antichrist wird überwunden, aber Elias fällt oder wird verwundet; als sein Blut auf die Erde träufelt, gerät sie dadurch in Brand, und die Vernichtung der Welt findet statt. So ist ein persönlicher und überdies leidender Held an die Stelle des Engels getreten, und der Kampf schmilzt zusammen mit dem gewaltigsten aller „Naturmotive“[1]).

Unter diesen Auftritten, in denen Elias zum Heros des Gerichtstags gemacht wird, haben wir bisher nicht das Keresāspamotiv getroffen, daß der Held in tiefem Schlafe liegt bis zum Ende der Welt. Aber auch dieses kommt vor. Die bayrischen Bauern (in der Oberpfalz) glauben wohl, daß er ins Paradies überführt ist; aber dort liegt er schlafend in einer Höhle oder unter einem Baum, bis er auf die Erde niedersteigen und das Ende der Welt verkünden wird; einmal ist er seitdem scohn erwacht — in Napoleons Zeit —, aber er fuhr sich nur in sein rotes Haar, wendete sich auf die andere Seite und schlief wieder ein; „wird er sich wieder wenden, so erwacht er zum zweiten Male: aber dann ist das Ende gekommen“[2]). Die slavonischen Bauern glauben, daß Elias so lange schläft, daß er nicht merkt, daß man seinen jährlichen Festtag feiert, „aber wenn er einmal wach ist, dann wird die ganze Welt zugrunde gehen“[3]). Man könnte glauben, daß dies ein Seitenschößling der wohlbekannten deutschen Sagen vom schlafenden Kaiser im Berge ist; aber man kann die Eliassage weiter in die östlichen Länder verfolgen. Die Muhammedaner im Heiligen Lande glauben, daß Enoch und Elias in einer Höhle am Hebron schlafen[4]). Da diese Sage vom tiefen Schlaf im Berge notwendig lokalisiert sein muß und da wir keine andre Lokalisierung kennen als die am Hebron, so werden wir uns, um ihren Ursprung zu entdecken, nach den östlichen Ländern, besonders zu den Muhammedanern wenden; denn die zahlreichen jüdischen Erzählungen von der Wiederkunft des Elias wissen nichts von seinem tiefen Schlaf.

1) Über den Eliasmythus und Muspilli s. Zarncke in Berichte d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1866, 213—25; Heinzel in Zeitschr. f. österr. Gymnasien 43 (1892), 748.

2) Schönwerth, Aus der Oberpfalz III 335.

3) Krauß, Südslavische Hexensagen S. 25 [Mitteilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien XIV, 1884].

4) Kremer, Kulturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams (1873) S. 13.

Im Muhammedanismus tritt das Keresäspamotiv sehr früh auf. Der Schwiegersohn des Propheten Ali hatte einen Sohn Mohammed Ibn ahanafijjah, der nach dem Tode des Märtyrers Hussain „Imâm" (d. i. geistlicher und weltlicher Führer der Gläubigen) für alle seine Anhänger, die schiitische Partei, wurde; er starb im Jahre 700; aber schon die nächste Nachwelt glaubte, daß er im geheimen weiterlebte: drinnen im Berge Ridva saß er in tiefem Schlaf, mit einem Löwen und einem Panther als Wächtern neben sich; in seiner Nähe entsprangen zwei Quellen, eine mit Wasser und eine mit Honig, aber einst sollte er herauskommen und auf der ganzen Erde ein Reich der Gerechtigkeit stiften. Wie man sieht, ist er Keresäspa und Hūshēdar-māh, der schlummernde Held und der zukünftige Goldaltersherrscher, in einer Person. Die Erklärung für diese in die Augen fallende Ähnlichkeit mit persischen Vorstellungen ist leicht zu finden, denn die Partei der Schiiten bestand hauptsächlich aus den kürzlich bekehrten Persern. Ihre ererbten Glaubensvorstellungen haben das Kleid der neuen Lehre angelegt.

Diese Erwartung des Vollkommenheitsherrschers ist der leitende Gedanke in der Sekte der Schiiten; und mit der Sekte verbreitet sich die Lehre über große Gebiete der muhammedanischen Welt. Wieder und wieder tauchen kriegerische Messiasse oder „Mahdis" auf, die sich entweder als durch ihre Geburt zu Propheten Gottes erwählt bezeichnen oder auch sich als Helden der Vorzeit bezeichnen, die jahrhundertelang im Verborgnen gesessen haben, bevor sie sich wieder zeigten, um die Gläubigen zum Kampfe zu sammeln (das Keresäspamotiv). Am berühmtesten sind: in der Kreuzzugszeit „der Alte auf dem Berge", vor dessen Macht die Kreuzfahrer bebten, und später der Mahdi, der in unsrer Zeit die weit ausgedehnten Nilländer seiner Herrschaft unterworfen hat[1]).

Die entsprechende Idee taucht auch im Christentum als die sogenannte Kaisersage auf; aber ich werde hier ihre Entwicklung nicht verfolgen.

Wollen wir ein anderes Beispiel haben, wie weit die persischen Mythenvorstellungen ihre Wurzeln ausgestreckt haben, so können wir ein Gerichtstagsmotiv aus einem andern Kreise nehmen als

1) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868) S. 373ff.

dem, den wir bisher behandelten. In einer dänischen Folkevise des Mittelalters (DgF Nr. 256) heißt es: „Svige ham Krist over Gjællebro, hinanden agter at svige i tro“ (d. i. Den verrate Christus auf Gjællebrücke, der den Genossen in Treuen zu verraten gedenkt). Diese Gjællebro oder Gjallarbro, auf der das Gericht gehalten wird, oder richtiger: die die Bösen in die Tiefe stürzt, aber die Unschuldigen hinüberkommen läßt, kann von Land zu Land und von Vision zu Vision zurückverfolgt werden zur schmalen Cinvaṭbrücke der Perser, über welche die Seelen bei der Auferstehung zum neuen Leben eingehn müssen. Daß diese Vorstellung so weit über die Lande hat wandern können, obgleich sie an sich religiös, nicht episch ist, hat übrigens seinen Grund darin, daß sie von den Visionsdichtungen, den Sagen von Wanderungen durch das Jenseits, getragen wird; diese haben sie unter ihren breiten epischen Mantel genommen und sie mit sich geführt über Meer und Land.

So weit umher können religiöse Ideen wandern. Ihre Ausbreitung scheint nur dadurch bedingt zu sein, daß der Mythus die rechte plastische Form erhalten hat. Ihre Handlung muß zugleich so eigenartig sein, daß sie sich über den allgemeinen Sagenstoff erhebt, und für die Idee einen so einfachen und klaren Ausdruck geben, daß man nicht der Lehre einer Kirchengemeinschaft bedarf, um den religiösen Inhalt des Mythus aufzufassen. Dann wird der Fremde auf die Erzählung lauschen, weil sie poetisch interessant ist, und er wird sich vor der darin niedergelegten Idee beugen, weil sie ihm einen klareren Blick auf das Dasein gewährt.

Der Heilige und die gebundne Schlange, nebst verwandten Vorstellungen. Auf Island glaubte man noch im 18. Jahrh., daß im größten See des Landes, dem Lagarfljót, eine ungeheure Schlange sei, die von dem heiligen Bischof Gudmund durch Zauberworte an Kopf und Schwanz gebunden sei „bis zum letzten Gerichtstag der Welt, vor welcher Zeit sie frei werden und den ganzen Fljótsdalbezirk vernichten wird“[1]).

Die Erzählung stimmt merkwürdig mit einem allgemeinen irischen Sagenmotiv überein. „Es geht eine Sage, daß auf dem Boden vieler irischen Seen eine Schlange oder ein Drache mit fürchterlich langen Haaren sich befindet, den man gewöhnlich *piast* oder *béist* (aus lateinisch *bestia* entlehnt) und bisweilen *nathir*, d. i. Schlange, nennt; er ist dort von einer höheren Macht, gewöhnlich von St. Patrik, bis zum Tage des Gerichts gefesselt“; „die Sage ist heutzutage ebenso lebenskräftig wie vor 1000 Jahren, und viele Seen haben nach dem, was das Volk erzählt, ein

1) Oben S. 99.

Ungeheuer mit furchtbarer Mähne auf dem Boden"[1]). Der wesentlichste Ähnlichkeitspunkt mit der isländischen Überlieferung ist der, daß die Schlange im See durch die Zauberworte des heimischen Heiligen gefesselt worden ist. Ob an die irischen Seeungeheuer auch die Furcht vor dem Ausbrechen des Tiers geknüpft ist, weiß ich nicht, da die meisten der Schriften, auf die hingewiesen wird, mir nicht zugänglich sind.

Es ist klar genug, daß die Vorstellung von der Schlange als einem eigentlichen „gebundnen Ungeheuer" jünger sein muß. Erst muß der Glaube an den heiligen Mann bewirken, daß man von ihm sagt, er habe sie gebunden, — sie hinuntergebannt bis zum Gerichtstag, wie es in allerlei Bannsprüchen heißt. Später hat dieser Gedanke an den Gerichtstag sich mit der Furcht verbunden, die unwillkürlich durch jedes gebundne Ungeheuer geweckt wird. Rein psychologisch angesehn, ist jedes solche Ungeheuer mit Ragnarök geladen; aber zugleich spielt da eine historische Voraussetzung mit: Satan, der für Ragnarök seiner Bande ledig werden soll, geht durch „die alte Schlange" auf die Demavendschlange als seine Voraussetzung zurück; er bewirkt am leichtesten eine Nachbildung seiner selbst, wo es gilt, dies typischste Ragnarökungeheuer wieder neu zu schaffen.

In Schweden begegnen wir einer neuen Art, den gleichen Gedanken auszuführen: der ungeheuren Kuh. Die Urko ist von einem Zauberer drinnen im Urberge gefesselt, eine Ochsenhaut ist neben sie hingelegt, jeden Weihnachtsabend frißt sie ein Haar davon; „und wenn alle diese verzehrt sind, kommt sie los und zerstört sowohl Ydre als die ganze Welt"[2]).

Der Glaube an die große Rolle der Urko in den Sagen der Gegend ist auch aus andern, zum Teil ältern Aufzeichnungen bekannt. Es ist kein Zweifel, daß diese Kuh, deren Brüllen im Berge ständig gehört wird, die mythische Auffassung des Phänomens des Erddröhnens ist. Andre Sagen von ihrem Herauskommen bei früheren Gelegenheiten passen schlecht dazu, daß sie bis zum Weltende gebunden ist.

Das Motiv des „Zauberers", der bis zum Weltende bindet, findet sich in benachbarten Gegenden wieder. Der Zauberer Kettil Runske hat den Riesen Gilbert in einem Grabe auf Visingsö in Smaaland gebunden, und eine Haut ist hingelegt, die jener sauber rupfen soll, bevor er loskommt; das gotländische Gespenst Taksteinar wird von einem smaaländischen Zauberer gebunden (durch die gleiche List wie Gilbert). Das Motiv der Haut, die sauber gerupft werden soll, ist ein Zeugnis für die nahe Verwandtschaft der Urkosage mit der smaaländischen Sage. — Aber all dies Bannen von Ungeheuern geht wahrscheinlich auf mittelalterlich christliche Vorbilder zurück, näher bestimmt wohl auf den irischen Glauben an die Fähigkeit des heiligen Manns, Wesen aller Art zu binden: nirgends ist die seltsame Vereinigung von Christenglauben und alter Zaubermacht so üppig emporgewachsen — und da ist es kein Wunder, daß bei der Ver-

1) P. W. Joyce, A social history of ancient Ireland (1903) II 514 (mit Hinweisungen).

2) Oben S. 323.

pflanzung des Sagenmotivs der Zauberer durchdringt und der Heilige verblaßt.

Diese Sagen sind also die letzten Ausläufer des persisch-christlichen Glaubens an die gebundne Schlange oder jedenfalls liegen sie innerhalb des Lichtscheins dieser Vorstellungen. Wir sehn den Charakter des Weltuntergangs und der ethisch-religiösen Abrechnung geschwunden; das Volksmythische und das Naturgebundne tritt an die Stelle, wenn der christliche Gedankengang mit einer noch halbheidnischen mythenschaffenden Phantasie in Berührung kommt.

§ 45. *Die tatarischen Vorstellungen vom Weltuntergang.*

Außer der Einwirkung auf die westlichen Kulturländer ist von Persien ein Einfluß auf die Länder ausgegangen, die weiter nach Norden liegen, die großen Ebnen, die Mittel- und Nordasien füllen. Aber es ist schwieriger, dieser Wanderung in ihren Einzelheiten zu folgen, denn wir haben nicht wie aus den Kulturländern zahlreiche geschriebne Denkmäler aus alten Zeiten, sondern sind auf die Heldenlieder und Sagen angewiesen, die in den letzten fünfzig Jahren nach mündlicher Überlieferung aufgezeichnet wurden. Und in den spätern Jahrhunderten haben andre religiöse Ideen sich zu denselben Gegenden einen Weg gebahnt und die Spuren der ältern Entwicklung verwischt[1]).

Die uralte Religion der türkisch-finnischen Volksstämme ist der Schamanismus, der Glaube an die Macht der Zauberer, sich mit den übernatürlichen Wesen in Verbindung zu setzen. Die genauere Beschaffenheit der übernatürlichen oder göttlichen Wesen selbst ist dagegen wenig gefestigt, und die einzelnen Volksstämme haben starke Einwirkungen von den fremden Völkern erfahren, mit denen sie in Berührung gekommen sind. So haben die westlichen finnischen Stämme Einwirkungen von Nordleuten und Slaven erfahren; Sibiriens türkische Volksstämme haben dagegen Vorstellungen aufgenommen, die bei näherer Untersuchung persischen, buddhistischen oder christlichen Ursprung verraten.

Ich kann ein einzelnes Beispiel dafür vorlegen, wie religiöse Ideen von ihrer Wurzel losgerissen und auf neuen Grund ver-

---

1) Die folgende Ausführung stützt sich besonders auf Schiefner, Heldensagen der minuss. Tataren, und Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens I—VI, mit Vorreden von Schiefner und Radloff, verglichen mit Radloff, Das Schamanentum und sein Kultus (Aus Sibirien II 1 ff.). Vgl. jetzt Stadling, Shamanismen i norra Asien (1912).

pflanzt werden können. Von den Altai-Tataren hat man ein Lied vom Untergange der Welt:

Tatarisches Lied vom Ende der Welt (vom Altaigebirge): „Wenn das Ende der Welt gekommen ist, wird die schwarze Erde in Feuer brennen; Kairakan, Gott der Vater, wird sich die Ohren zuhalten. Zu jener Zeit wird das Land vernichtet werden, Land und Saat werden vernichtet werden; des Aufrührers mächtige Stimme wird den Menschen erfreuen. Die Sumpfhügel werden schwanken; des eisernen Steigbügels Boden wird durchlöchert werden; der Nadel Öhr wird zerspalten; das Volksgedränge wird vernichtet werden; der schwarze Wurm wird Flügel bekommen; zum schwarzen Auge wird das Blut strömen; das Quellenwasser wird mit Blut fließen; das Land wird dröhnen, die Berge sich herumdrehen; die Abhänge werden einstürzen; der Himmel wird erzittern; das Meer wird Wellen schlagen; das Land wird sich umwenden und die Oberfläche wird nach unten stehen; das Moos wird herausgerissen werden und Asche werden; der Himmel wird in Bewegung geraten, eine Naht wird sich öffnen; das Meer wird Wellen schlagen und der Grund zu sehen sein.

Auf dem Boden des Meeres werden neun getrennte schwarze Steine an neun Stellen zerbrechen; wenn sie an neun Stellen zerbrochen, werden neun mit Reifen versehene Kasten hervorkommen, neun Männer mit eisernen Pferden werden hervorkommen aus diesen, zwei von ihnen werden ihre Führer sein. Die Vorderfüße der Reitpferde sind mit Schwertern versehen, der Schweif hinten mit einer Lanze versehen; wenn sie auf Bäume stoßen, so vernichten sie die Bäume, wenn sie auf lebende Wesen stoßen, so vernichten sie die lebenden Wesen.

Das Volk wird keine Ruhe haben; Sonne und Mond werden keinen Glanz haben; die Bäume werden bei den Wurzeln herausgerissen werden; der Vater wird von seinem Kinde getrennt werden; die Pflanzen werden vernichtet werden, ihr Same wird zu Ende gehen. Die Mutter wird sich von dem ihr Liebsten trennen; ohne Mann wird sie sein; auf der Erde wird das Kraut Köngül hervorwachsen; aus dem Kraute werden Heuschrecken hervorkommen; wenn sie auf Vieh treffen, werden sie das Vieh vernichten; wenn sie auf Menschen treffen, werden sie den Menschen vernichten.

Zu dieser Zeit wird Schal-Jimä rufen: ‚Sieh her, Mandy-Schirä, leiste mir einmal Hilfe, zu dem Kraute Köngül reicht meine Hand nicht; des Krautes Köngül Wurzel ist eine gelbbraune Schlange.' Mandy-Schirä schweigt. Da dies nicht hilft, wird Schal-Jimä rufen: ‚Der große Fürst hat sein Volk verlassen, der gute Hengst hat seine Herde verlassen; das Ufer ist eingestürzt, das Wasser ausgetrocknet; der mit Kragen versehene Pelz ist abgetragen, sein Kragen ist zerrissen; das beherrschte Volk ist ohne Gesetz geblieben; die Welt ist ohne Leben; der Vogel, der sein Nest hat, hat sein Nest verlassen; der Hirsch, der einen Standort hat, hat seinen Standort verlassen; das Weib, das da Kinder hat, hat seine Kinder verlassen.' Mai-Tärä aber wird schweigen.

Darauf des Ärlik [des Teufels] Helden, Karasch und Kerei, werden aus der Erde emporsteigen; wenn sie aus der Erde emporgestiegen sind, werden des Ülgän Helden, Mandy-Schirä und Mai-Tärä, um mit jenen

zu kämpfen, vom Himmel herabsteigen; vom Blute des Mai-Tärä wird die Erde im Feuer brennen. So wird das Ende der Welt sein!" (Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens I 185—88.)

Wer diesen Bericht liest, wird sich kaum denken können, aus wie vielen Quellen er zusammengewachsen ist. Obgleich kein christlicher Name oder Begriff begegnet, sind doch die wichtigsten Züge der Handlung durch christliche Einwirkung entstanden. Die zwei Helden, die gegen die Teufelskrieger streiten und deren Blut die Erde in Brand steckt, sind aus dem christlichen Mythus von Enoch und Elias entlehnt, wie er in russischen Volksliedern und in dem altdeutschen Gedicht Muspilli begegnet. Aus buddhistischer Quelle stammen dagegen ihre Namen: die der zwei himmlischen Heroen Maidari und Mandshuçrī, die nach dem Untergang der Welt in der neuen Welt herrschen werden. Die heimsuchende Reiterschar und Heuschreckenschar muß aus der Offenbarung des Johannes (K. 9) stammen, aber allerdings mit freier Behandlung aller Einzelheiten oder mit einem Umtausch unter diesen (die stechenden Schweife sind eigentlich die Skorpionenstacheln der Heuschrecken, die Steine auf der Meerestiefe entsprechen dem Brunnen in der Erde, aus dem die Heuschrecken heraufkommen). Aus mongolisch-buddhistischer Quelle stammt auch der Höllenfürst Ärlik. Der Weltbrand, mit dessen kurzer Andeutung das Lied beginnt, muß am ehesten durch den Buddhismus gegangen sein. Das Aussterben der Natur hat wohl den gleichen indischen Ursprung. Endlich ist Schal-Jimä, der mehr untergeordnete Schöpfer, dessen Klage beim Untergang der Natur ertönt, aus dem alten Schöpfergotte Yima der Perser entlehnt.

Aus einer mehr einheimischen Wurzel scheint es hervorzugehn, wenn der Untergang als eine große Umwälzung der Erde geschildert wird; sie paßt in die Bergnatur des Landes hinein, ohne daß sie deshalb alt zu sein braucht. Es ist möglich, daß die neun in den Steinen verborgenen Reiter Einwirkung einer einheimischen Vorstellung verraten, der im Berge verborgnen zerstörenden Hunde. Aber in dem Ganzen zeigt sich mehr ein Heimischmachen des Fremden als wirklich einheimische Motive. Bezeichnend für die Umbildung ist, daß das gradweise Aussterben (der indische Grundgedanke) ganz von gewaltsamen Auftritten verdrängt ist.[1])

1) Über die buddhistischen Vorbilder: Schiefner in Radloff I, X; vgl. Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmücken III 46. 66. 68; P. S. Pallas, Sammlungen historischer Nachrichten über die mongol.

Auch der alte persische Glaube muß, bevor er im 7. Jahrh. dem Muhammedanismus erlag, seine Einwirkung auf die türkischen Volksstämme ausgeübt haben. Es ist von Schiefner nachgewiesen, daß man in der Mythenwelt der heidnischen Türkenstämme eine Anzahl Gestalten findet, die aus dem Persischen entlehnt sind. Ein Vieh- und Totengott Schal-Jimä entspricht dem Yima der Perser; Ahuramazda wird in einem obersten Gott Churmustu, Kurbustu oder Kurbystan wiedererkannt; ebenso stammt die gemeinsame Bezeichnung für die in der Tiefe wohnenden Unholde, die Ainas, aus avestisch *aēnanh*, „der Böse" (Radloff I, X; II, XI). Keiner dieser Namen ist jedoch allen türkischen Stämmen gemeinsam; sie kommen, ein jeder für sich, bei einem oder einigen der kleinen altaischen Volksstämme vor.

Man hätte erwarten können, daß auch die reich entwickelte persische Lehre von der letzten Zeit der Welt im Tatarischen Spuren hinterlassen hätte. Aber haben solche Anleihen stattgefunden, so sind sie durch die später kommenden Strömungen wieder verwischt worden. Oder sollten die im Berge eingeschloßnen bellenden Hunde, die auf tatarischem Boden der Naturgrundlage entbehrten, vielleicht eine Heimischmachung der im Demavend eingesperrten Ragnarökschlange sein? Sollte möglicherweise sogar Ala Kartagas Rolle, wenn er die losbrechenden Hunde im Berge ergreift und einsperrt, eine Nachbildung Thraetaonas sein? Eine entscheidende Antwort können wir nicht geben. Sicher ist nur, daß hier der Ort ist, wo wir der Naturgrundlage am nächsten sind, und daß die Empfänglichkeit der tatarischen Völker für religiöse Vorstellungen durch die starken spätern Entlehnungen klar zutage liegt. —

Höchst merkwürdig ist es, zu sehn, wie diese verschiednen Schichten von Ragnarokvörstellungen innerhalb des Tatarenvolks sich abgelagert haben:

1. Als mythischen Einschlag in die Heldendichtung haben wir die Vorstellung von den im Berge eingesperrten Ragnarökhunden (Heldenlied der minussinschen Tataren, s. unsern § 33). Der wirkliche Glaube an diese Vorstellungen muß zeitlich weiter zurückliegen.

Völkerschaften II, Petersb. 1801, passim. Vgl. § 48—49. Über die christlichen Vorbilder s. oben S. 358 f.; die entsprechenden Schöpfungssagen bei Radloff I 175 erinnern an die kleinrussische Legende in Revue des trad. pop. II 402.

2. Wirklich religiöse Lieder von der letzten Zeit der Welt bei den noch heidnischen Tatarenstämmen, den Altaiern (s. oben) und den Teleutern (s. § 49); das erste eine Mischung buddhistischer und christlicher Mythenelemente, das zweite nur aus buddhistischen entstanden; beide Gedichte rein volkstümlicher Art, und die fremden Elemente so verwebt und umgebildet, daß die Gedichte nicht aus irgendwelcher fremden Religion hergeleitet werden können: sie sind ein tatarisches Heidentum jüngerer Art.

Zur gleichen Stufe von Vorstellungen gehört wohl die örtliche Sage, daß, wenn die Spur des Pferdes Gottes in einem heiligen Stein verschwindet, die Welt vergehn wird[1]).

3. Bei den zum Islam bekehrten türkischen Volksstämmen findet man rein muhammedanische Vorstellungen. So liegt ein kirgisisches Lied vor: eine Warnungspredigt mit Schilderung der letztenZeit der Welt und dem Erscheinen des Antichrist nebst dem Siege des Mädi und Jesu über ihn. Aber es gehört zu den ,,Bücher-Gesängen", nicht zu den ,,Volks-Worten"[2]). Einen ebenso rein muhammedanischen Prosabericht enthalten die von Ali verkündeten Kennzeichen des Endes der Welt: der Hund schweigt, aber seine Jungen, die noch nicht die Augen geöffnet haben, bellen, der herrliche Vogel frißt Mist, der See schlägt bei Windstille Wellen[3]), — Motive, die weit über die Länder gewandert sind; denn wir finden sie in einer angelsächsischen Chronik als Wahrzeichen für das Kommen des Christentums und in der nordischen Jómsvíkingasaga als Vor boten für König Harald Blauzahns Leben.

So aber lagern sich drei Schichten von Ragnarökgedanken ab und kommen innerhalb derselben Völkergruppe zugleich vor: die älteste, die bereits auf den Altenteil gesetzt ist; die Fremden entlehnte (christliche und buddhistische), die noch ein einheimisch heidnisches Gepräge trägt, und die rein muhammedanische, die eine Bekehrung und eine bewußte Aneignung der muhammedanischen Religion voraussetzt.

Diese verschiednen Ablagerungen klären uns auf über die Wanderlust der Weltuntergangsvorstellungen.

---

1) Radloff, Volkslit. der türk. Stämme I 189. Vgl. unten S. 396.
2) Radloff III 819ff.
3) Radloff IV 303f.

ACHTES KAPITEL.

DER WELTBRAND.

§ 46. *Das indische „Zeitfeuer", die sieben Sonnen und die Schlange S'eṣa.*

Vielfach trifft man die Vorstellung, daß der Weltbrand ein uralter Mythus sei, der seit der Urzeit unsrer arischen Völkerfamilie gemeinsam war; noch ein so moderner und so gründlicher Forscher wie Söderblom operiert mit diesem arischen Urmythus. Scheinbar wird er vortrefflich gestützt durch das Auftreten des Weltbrandes im Indischen, Persischen, Griechischen, Keltischen und Nordischen; aber bei näherer Betrachtung steht er auf schwachen Füßen, — wie so mancher andre der arischen Gemeinmythen. Die Griechen kennen den Weltbrand nur als philosophische Lehre, nicht als Volksglauben. Bei den Persern tritt er spät auf und mit Einzelheiten, die auf fremden Einfluß deuten. Bei den Indern fehlt er in der ganzen ältesten Literaturperiode, der Vedazeit, in der umfassendsten Bedeutung dieses Wortes. Selbst im Nordischen ist, wie wir wissen (oben § 7), seine Stellung zweifelhaft. Und welche Verhältnisse konnte auch die arische Völkerfamilie in ihrer ursprünglichen Heimat vor Augen haben, die sie dazu brachten, insonderheit diesen Mythus von der Vernichtung vor andern auszubilden? Unter diesen Umständen lassen wir am besten den Urmythus beiseite und versuchen, die Geschichte des Weltbrands aus den Denkmälern selbst herauszulesen.

Die Untersuchung muß in Indien beginnen. Nirgends sind die Mythenmotive so zahlreich und so eigenartig. Nirgends spielt der Brand, als Vernichtung, eine so entscheidende Rolle in dem letzten Weltdrama.

In neueren wissenschaftlichen Darstellungen scheint es allerdings, als ob erst der Buddhismus eine Weltvernichtung kannte;

aber wenn man die Quellenschriften selbst nachliest, trifft man sie wieder und wieder in der Zeit des Brahmanismus, und es zeigt sich, daß der Buddhismus dessen Eschatologie mit unbedeutenden Abweichungen aufgenommen hat[1]). Ich berichte jetzt über den brahmanischen Weltuntergang, indem ich ihn zuerst nach der ältesten und besten der theologischen Darstellungen (der Purāṇas) schildere und danach dies Bild mit Zügen aus der epischen Dichtung ergänze.

Ausgangspunkt für alle indische Auffassung des Weltlaufs und der Geschichte ist dies, daß die Menschheit und das ganze Dasein im Rückgange ist und sich langsam seiner Auflösung nähert. Überall im Indischen begegnen wir der Vorstellung von den vier Zeitaltern, den *Yugas*; das erste ist das längste und in jeder Hinsicht das vollkommenste; und das letzte, in dem wir jetzt leben, *Kaliyuga*, ist das herabgekommenste. Viele andre Völker haben Traditionen, die den Rückgang ausdrücken; einzelne haben auch die Einteilung in vier Weltalter; aber nirgends ist dieser Gedanke so deutlich in die Zukunft hinaus verlängert und das Endziel als eine Auflösung und Vernichtung aller Dinge hingestellt.

Die Lehre vom Weltbrande findet sich am vollständigsten und zusammenhängendsten in einer großen dogmatischen Schrift, die Viṣṇu Purāṇa heißt, im 3. bis 4. Kapitel des 6. Buchs[2]). „Am Ende von 1000 Perioden von je vier Zeitaltern ist die Lebenskraft der Erde nahezu erschöpft. Es folgt dann ein völliger Mißwachs, der hundert Jahre dauert; aus Mangel an Nahrung werden alle lebenden Wesen geschwächt, und sie sterben zuletzt. Dann nimmt der ewige Viṣṇu die Gestalt Rudras, des Zerstörers, an und steigt hinab, um alle Geschöpfe mit sich zu vereinigen. Er geht in die sieben Strahlen der Sonne ein, trinkt alle Wasser auf und läßt alle Feuchtigkeit auf der Erde, in lebenden Wesen und in dem Boden, verdampfen . . . So durch seine Hilfe mit reichlicher Feuchtigkeit genährt, dehnen sich die sieben Sonnenstrahlen zu sieben Sonnen, deren Strahlen von allen Seiten brennen und die drei Welten (die Himmel und die Erde) samt der Unter-

1) Wurm, Geschichte der indischen Religion (Basel 1874) 161—64; Pallas, Die mongolischen Völkerstämme (St. Petersburg 1801) II 32f.; Schiefner, Über die Verschlechterungsperioden der Menschheit, Mélanges asiatiques I 396.

2) Viṣṇu Purāṇa transl. by Wilson, V (1870) S. 190ff.

welt entzünden. Die drei Welten, von diesen Sonnen verzehrt, werden runzlig und mißgestaltet über alle ihre Berge, Flüsse und Seen; die Erde liegt da ohne Pflanzenwuchs und ohne Feuchtigkeit, dem Rückenschild einer Schildkröte gleichend."

„Der Zerstörer aller Dinge nimmt dann die Gestalt Rudras an, der das Zeitfeuer ist, und wird zum brennenden Atem der [Welt-]Schlange Śeṣa und legt so die Unterwelt in Asche. Aber wenn das gewaltige Feuer alle Teile der Unterwelt verbrannt hat, schreitet es zur Erde fort und vernichtet auch sie. Ein weiter Flammenwirbel breitet sich dann aus über den Bereich der Luft und hinauf in den Himmel der Götter. Die drei Himmel sehn aus wie eine Bratpfanne mitten in den Flammen, die alles Bewegliche und Feste verheeren. Die Bewohner der zwei obern Himmel [Götter und Selige], deren Tätigkeit jetzt zu Ende ist, werden von der Hitze vertrieben nach dem Himmel darüber oder Maharloka. Aber wenn auch der erhitzt wird, streben seine Bewohner nach höheren Gegenden und machen sich auf nach Janaloka [der Geisterwelt]."

Ich bemerke sogleich, daß, wie der Mythus hier auftritt, er mit der Gottesauffassung der brahmanischen Religion in Verbindung gebracht worden ist: die gleiche ewige Gottheit zeigt sich in drei Gestalten: als Schöpfer (Brahman), als Erhalter (Viṣṇu) und als Zerstörer (Śiva oder Rudra). Aber der Mythus vom Weltbrande erfordert diese Lehre nicht als eine notwendige Voraussetzung. Die vervielfachte Sonne und die Weltschlange Śeṣa haben ihre selbständige Wirksamkeit, und sie könnten in jeder beliebigen Mythologie vorkommen. Ferner fällt es leicht ins Auge, daß die sieben Sonnen und die Weltschlange Dubletten zueinander sind; wir könnten die eine oder die andre gut entbehren, und das Weltleben würde doch auf dieselbe Weise verlaufen. Der brahmanische Dogmatiker ist über die Schwierigkeit hinweggegangen, indem er die Sonnen die Erde verbrennen und Śeṣas Atem das ganze Universum abbrennen ließ; aber das sieht doch stark wie ein Notbehelf aus.

Die sieben Sonnen, welche die Erde ausdörren und sie zuletzt in Brand stecken, sind ein reines Naturmotiv; und es steht in der nächsten Verbindung mit der indischen Natur, wo die glühende Sonne der schlimmste Feind, Regen und Kühle die erlösende Macht sind (die Hindus denken sich sogar die Wohnungen der Seligen im Norden, die Hölle im Süden). Daß die Menschheit durch Dürre

und Sonnenbrand vernichtet wird, ist für sie ebenso naheliegend, wie der Fimbulwinter es für nördlichere Völker ist.

Nach indischer Vorstellung saugt die Sonne ständig die Wasser auf und teilt davon Licht und Lebenskraft allen Göttern und irdischen Geschöpfen mit; aber von den mehr als 1000 „Strahlen," die von der Sonne ausgehn, sind sieben die wichtigsten, nämlich die, welche dem Monde, den fünf Planeten und den Sternen Nahrung zuführen[1]). Rein physisch darf es also als eine natürliche Sache gelten, daß, wenn die Sonne alle Flüssigkeit auf der Erde aufsaugt, sie selbst und die von ihr erleuchteten und ernährten Sterne so stark zunehmen, daß sie die Erde in Brand stecken.

Die Lehre von der Austrocknung der Erde mit darauffolgendem Sonnenbrand hat — wie ich erwähnte — in allerhöchstem Grade günstige Bedingungen in der eignen Natur des Landes, wo die Dürre der schlimmste Feind aller ist und bisweilen den Tod von Tausenden herbeiführt. Der Gedanke ist dagegen im Verhältnis zur Kultur der Inder verhältnismäßig jung; ein Weltuntergang wird nie in den verschiednen Schriften erwähnt, die der Vedaliteratur angehören; entweder hat er sich erst in der Zeit des klassischen Sanskrit entfaltet oder er ist nicht unter den Ariern zu Hause, sondern unter der Urbevölkerung Indiens. Auch ein andrer tropischer Volksstamm, die Indianer in Peru, hatten die Vorstellung, daß die Menschheit in Dürre und Hungersnot wegsterben werde[2]). Der Sonnenbrand ist ein einfaches Naturmotiv, wie der Fimbulwinter, aber seinem Wesen nach an die tropischen Gegenden gebunden.

Weit über das ungeheure Epos Mahābhārata verstreut finden sich fernere Aufschlüsse über den Weltbrand[3]). Bald heißt es nur, daß Viṣṇu selbst zu dem Feuer werden wird, das die Welt verbrennt, und dann unter dem Namen Nārāyaṇa auf der Schlange S'eṣa in nächtlichem Dunkel schlafen wird, bis er als Brahman eine neue Schöpfung beginnt (III V. 15809ff.). Bald hingegen wird das Feuer als die Waffe der Gottheit erwähnt. Der Pāṇḍusohn Arjuna übt im Himālaya Askese und erhält von Śiva

1) Wilson, Viṣṇu Purāṇa, II 297—98 Note, vgl. 300; diese Lehre soll sich schon in den Vedas finden.

2) Söderblom, La vie future 202; vgl. unten § 53.

3) Olriks Darstellung beruht auf der französischen Übersetzung Fauches und einem ausführlichen schriftlichen Auszug des Prof. Sören Sörensen; sie ist durchgesehn und berichtigt durch Prof. H. Lüders [Anm. des Übersetzers].

die Erlaubnis, sich eine Gabe auszubitten; da bittet er um Śivas himmlisches Wurfgeschoß Pāśupata, „das grausige, furchtbar mächtige, das unter dem Namen Brahmaśivas, wenn das schreckliche Ende des Yuga gekommen ist, die ganze Welt zunichte macht". Śiva gewährt ihm die Bitte; er gibt ihm die Waffe, die auch die Götter nicht kennen, warnt ihn aber, sie nach einem geringen Manne zu schleudern, „denn dann könnte sie die ganze Welt zugrunde richten"; „sie kann geschleudert werden durch Denken, durch den Blick, durch das Wort oder durch den Bogen" (III V. 1641—53). Ein ganz andrer Gedanke ist der, daß einer der Pāṇḍusöhne auf seiner Reise durch allerlei Phantasieländer an den Berg kommt, wo das Feuer seinen Sitz hat, das einst die ganze Welt zerstören wird. Bei einer andern Gelegenheit dagegen wird ein Ei drunten in den Wassern der Unterwelt erwähnt, „es zerbricht nicht und bewegt sich nicht. Ich habe niemals von seiner Entstehung oder seiner Natur reden hören; niemand kennt seinen Vater oder seine Mutter. Man sagt, daß aus ihm in der Endzeit ein großes Feuer hervorbrechen wird, das die ganze Dreiwelt mit ihrem beweglichen und unbeweglichen Inhalt verzehren wird" (V V. 3563ff.).

Diese Mannigfaltigkeit einander widersprechender Motive ist doch nicht so groß, wie es scheint. Ob die unendliche Gottheit selbst das Feuer ist oder ob das Feuer eine Zauberwaffe in ihrer Hand ist, will für die indische Auffassung ungefähr dasselbe besagen; nur hat der letzte Gedanke eine mehr plastische und populäre Form, die ihn der Allgemeinheit zugänglich macht. Im Munde des Brahmanen werden diese Motive nur das gleiche besagen wie jene, daß Śiva zu den sieben Sonnen oder daß er zu Śeṣas Atem wird. Etwas anders steht es mit den Versuchen, den Brand nach einer eignen Stelle (vergleiche den Múspellsheim der Nordleute in Snorris Edda) auf die fernsten phantastischen Bergzinnen zu verlegen oder als Ei in die tiefste Unterwelt. Hier ist der Brand in höherm Grade popularisiert, unabhängig gemacht von der abstrakten Gottheit; aber die Seltenheit dieser Vorstellungen und ihr Widerstreit untereinander beweisen, daß es noch ganz zarte Sagenbildungen sind.

Aber wie alt ist die Vorstellung, daß gerade die höchste Gottheit die Welt zerstört? Hier muß man sich merken, daß die Śivagestalt, die Gottheit, die zerstört, in der Vedazeit unbekannt ist und erst zur Zeit der Vollendung der indischen Kultur ge-

schaffen wurde, sicher unter dem Einfluß der schwarzen Urbevölkerung des Landes; noch heute sind ja vorzugsweise die Bewohner Dekhans Śivaverehrer. Diese Gottheit, die vernichtet, die ganze Welt vernichtet, ist ein nichtarischer Einsatz in der Religion der Hindus, selbst wenn die rohe Urbevölkerung kaum die fertige Theorie von einem solchen Weltvernichter hervorgebracht hat.

Schwieriger ist es, über die Schlange Śeṣa zur Klarheit zu kommen. Ist sie der ursprüngliche Weltvernichter oder ist sie nur ein Ausdruck für Śivas Vernichtung? Das erste scheint doch am wahrscheinlichsten. Ihr Ursprung ist ja einfach animistisch; sie ist das Wesen in der Tiefe, das die Erde auf seinen Tausenden von Häuptern trägt und das vermutlich das Erdbeben hervorruft, und von einer Erdbebenschlange ist der Weg immer kurz bis zu einem Weltvernichter (§ 38 und 43). Andrerseits ist es doch wunderbar, daß die Erdbebenschlange schließlich die Welt in Brand steckt, wir hätten uns weniger gewundert, wenn sie die Welt zerdrückte, indem sie sich in Bewegung setzte. Aber hier kann ja eine Mischung zweier Vorstellungen vorliegen: eines Schlangen-(Erdbeben-)Motivs und eines Weltbrandmotivs.

Das gleiche Motiv, daß die Schlange mit ihrem Auswurf die Welt in Brand steckt, kennen wir aus der tirolisch-österreichischen Sage vom Lindwurm, der aus der Erde hervorbrach[1]); aber es findet sich nicht in andern verwandten Formen, die in § 38 erwähnt sind, und es scheint eine Anpassung teils an allgemeine Drachenvorstellungen zu sein, teils an die christliche Lehre vom Weltbrand. Auch gibt es eine sehr umständlich erzählte baskische Tradition von dem Ungeheuer Heren, das einst erwachen und Feuer über die Erde speien wird[2]). Das Motiv scheint charakteristisch für junge, stark gemischte Überlieferungen.

Auf indischem Boden ist der feueratmende Śeṣa erklärlich genug, wenn ein bereits existierender Glaube an einen Weltbrand (ursprünglich ein Naturmotiv: Dürre und Sonnenfeuer) auf die welttragende Schlange überführt worden ist, weil man in der indischen Religion mit Vorliebe das gleiche Wesen als erhaltend

1) Oben S. 100f. 326. 358.

2) P. L. Möller, Franske folkesagn (1871) Nr. 31. (Seine Quelle ist vermutlich Garay, Légendes des Pyrénées, das mir nicht zugänglich gewesen ist.)

(hier welttragend) und vernichtend auffaßte. Eine solche Weltschlange kann aus brahmanischen Voraussetzungen geschaffen sein; aber sie kann auch älter sein, der Urbevölkerung angehören, die in hervorragendem Maße die großen und gefährlichen Schlangen als heilig verehrt hat. Ihr animistischer und plastischer Charakter möchte am ehesten darauf deuten, daß sie nicht bloß ein Erzeugnis des Denkens der Brahmanen ist.

Eine Verwandschaft besteht möglicherweise zwischen dem brahmanischen Weltuntergang und dem Glauben, der in Kambodja in Hinterindien begegnet. Man betrachtet als Häuptlinge ein paar abseits wohnende priesterliche Könige, den „Feuerkönig" und den „Wasserkönig". Sie werden immer aus einem bestimmten Geschlecht genommen, denn dies ist im Besitz von drei höchst wirkungsvollen Talismanen: der Frucht einer Schlingpflanze namens *cui*, die nach dem letzten Ertrinken der Welt in ferner Vorzeit gesammelt sein soll, aber noch immer grün ist, einem Zweig der Rotangpalme, der ständig Blüten trägt, und einem Schwerte, in dem ein Schutzgeist lebt. Mit den zwei ersten kann der Wasserkönig eine Flut hervorrufen, um damit die ganze Welt zu ertränken, und wenn der Feuerkönig das Schwert nur ein paar Zoll aus der Scheide zieht, wird die Sonne sich verbergen, Tiere und Menschen werden in Schlaf verfallen; zieht er es ganz, wird die Welt zugrunde gehn. Um Regen zu schaffen, opfert man diesem Schwerte Ochsen, Schweine und Vögel (Frazer, The golden bough[2] I 165). Man bemerkt die Ähnlichkeit mit dem indischen Ragnarök, nur daß hier kein Weltuntergang verheißen, sondern nur als Möglichkeit hingestellt wird; aber da die vorzeitlichen Weltvernichtungen durch Wasser den Bewohnern von Kambodja wohlbekannt sind, ist der Unterschied doch nicht so groß. Die einzelnen Züge des Untergangs erinnern an die indischen: Untergang im Wasser und im Feuer, die Gottheit ruft die Vernichtung hervor, und das Mittel dazu ist die Waffe der Gottheit; das Schwert des Feuerkönigs entspricht der Waffe Viṣṇus. Es ist möglich, daß wir hierin Ausläufern des Brahmanismus begegnen; aber es kann auch sein, daß wir hier die nichtarische Grundlage für die philosophische Entwicklung der Brahmanen haben. Man muß Frazer darin sicher recht geben, daß die ganze Verehrung des Feuer- und Wasserkönigs ein Überlebsel aus uralten Zeiten ist.

§ 47. *Der Weltbrand auf der Wanderung.*

Es fällt ins Auge, daß fast alle Religionen, die einen Weltbrand kennen, ihre Heimat in Gegenden haben, die dicht beieinander liegen: die brahmanische, die buddhistische, die persische, die jüdische, die christliche, außerdem die Lehre der Stoiker, und wir können noch die manichäische und die muhammedanische hinzufügen. Entweder müssen alle diese Gegenden Naturverhältnisse darbieten, die sozusagen notwendig diese Lehre schaffen, oder es muß Einwirkung von dem einen Volk auf das andre vorliegen.

Die Juden haben früh den Keim zu einem Weltbrande; der Gott, der Sodom und Gomorra vernichtete, wird auch in der Zukunft Feuer regnen lassen über die Völker, die seinem Willen trotzen. Aber dieser Keim kommt nicht richtig zur Entfaltung. Das 5. Buch Mosis (K. 32, 22) verkündet wohl mit starken Worten die Vernichtung des Landes Israels: „Denn das Feuer ist angegangen durch meinen Zorn, und wird brennen bis in die unterste Hölle, und wird verzehren das Land mit seinem Gewächs und wird anzünden die Grundfeste der Berge"; aber die Fortsetzung dieser Abschiedsrede des Moses zeigt, daß gleichzeitig andre Zerstörungen auftreten werden wie Krankheit und Krieg; und Jeremias (der ein jüngerer Zeitgenosse des Verfassers des 5. Buchs Mosis war) deutet den Satz bildlich vom Zorne des Herrn (K. 15, 14; 17, 4). Überhaupt hemmt das Interesse für das einzelne Volk, Israel, die Entwicklung einer Weltvernichtung. Wenn Jesaias gegen Babel und Edom prophezeit, flimmert es von ragnarökartigen Zügen, bisweilen auch von der Vernichtung des Landes durch Feuer; aber die Prophezeiung läuft doch darauf hinaus, daß die Meder Babel einnehmen werden (K. 13, vgl. 34). Zuletzt erscheint ein jüdisches Ragnarök, das jedoch nicht auf ein Naturmotiv gegründet ist, sondern allein auf den Gottesbegriff. „Du hast vorhin die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk; sie werden vergehen, aber Du bleibest; sie werden alle veralten wie ein Gewand; sie werden verwandelt wie ein Kleid, wenn Du sie verwandeln wirst; Du aber bleibest, wie Du bist, und Deine Jahre nehmen kein Ende", heißt es in einem der Psalmen (102, 26ff.). Dieser Gedanke wird fast wörtlich in die jüngsten Prophetien aufgenommen, und endlich tritt er in den spätesten der Jesaiasprophetien in Verbindung mit der Hoffnung auf Vollkommenheit: „Denn siehe, ich will einen neuen

Himmel und neue Erde schaffen, daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird, noch zu Herzen nehmen; sondern sie werden sich ewiglich freuen und fröhlich sein über dem, das ich schaffe" (K. 65, 17[1])). Dieses neue Weltalter tritt deutlich in einer ganzen Reihe apokrypher Schriften aus den letzten Jahrhunderten vor Christi Geburt und dem ersten Jahrhundert nach Christi Geburt hervor; aber unter all ihren Einzelheiten begegnen wir niemals dem Weltbrande. Dagegen finden wir ihn in der Zeit kurz nach Jerusalems Zerstörung in zwei sibyllinischen Dichtungen, die unter den draußen im Römerreiche zerstreuten Juden verfaßt sind. Aber diese Werke gehören einer Zeit an, wo die Vorstellung von einem Weltbrand bereits in weitere Kreise sich ausgebreitet hatte, teils aus griechischer Philosophie, teils aus der persischen Religion. Vom Standpunkt der jüdischen Religion müssen wir diese Lehre als von außerhalb eingeführt betrachten[2]).

Im ältesten Christentum tritt der Weltbrand nicht so stark hervor wie später. Jesu Reden und Pauli Briefe schließen sich näher an die alten Prophetien. Nur der letzte Brief des Petrus (K. 3, 7) verkündet, daß die Himmel und die Erde auf Gottes Gebot für das Feuer am Gerichtstag aufgespart werden. Ein bestimmter persischer Einfluß macht sich geltend in der Offenbarung des Johannes, wie bei der einen der jüdischen Sibyllen (die stürzenden Sterne, welche die Erde in Brand stecken). —

Der erste Grieche, der unseres Wissens den Weltbrand verkündet hat, ist der Philosoph Herakleitos; er lebte in Ephesos ca. 500 vor Chr. „Das Feuer wird über alles kommen, es zu richten und zu ergreifen," schreibt er; und er schildert, wie die Erde wiederum im Weltmeer verschwinden wird, aus dem sie einmal aufgetaucht ist, und danach wird das Ganze verbrennen. Die Zeit von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer Vernichtung macht ein „Weltjahr" von 18000 gewöhnlichen Sonnenjahren aus. Es scheint, daß Herakleitos zu dieser Theorie auf rein philosophischem Wege gekommen ist. Schon seine Vorgänger unter den jonischen Philosophen, Anaximandros von Milet und wohl auch Anaxi-

1) S. auch Jes. 51, 6; 66, 22, vgl. Jes. 34—35 (besonders 34, 4), wo ebenso Vernichtung und Erneuerung sich einander nähern.

2) Stave, Einfluß des Parsismus 202—204; seine Meinung, daß die Welterneuerung auf Einwirkung des Persischen beruht, scheint mir doch zweifelhaft, wenn man sieht, wie natürlich der Gedanke auf jüdischem Boden emporwächst. Oracula Sibyllina, 4. Buch; Kautsch, Apokr. II 205; vgl. 183; über das 5. Buch der Oracula Sibyllina s. oben S. 341.

menes, verkündeten eine Auflösung der sichtbaren Welt in die zugrunde liegenden Stoffe: die Lehre von „Weltjahren" ist wohl in der Lehre der Pythagoräer zu Hause. Indem Herakleitos den Ursprung des Daseins in die Bewegung, die Umbildung, das Feuer setzte, mußte er naturgemäß dazu geführt werden, auch die Vergänglichkeit der sichtbaren Welt zu betonen und sie von dem Grundelement verschlingen zu lassen[1]).

Natürlich ist es auch möglich, daß er einen bestimmter geformten Weltbrand gekannt hat. Ein solcher existierte ja zu jener Zeit in Indien, und die Persermacht hatte damals die getrennten Völker näher aneinander gebracht, die Griechen Kleinasiens mit den Brahmanen des Indus zusammengeführt. Auch die Inder lehrten ja einen Weltbrand und ein Ertrinken der Welt, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge wie Herakleitos. Der Zusammenhang mit dem Indischen ist also zweifelhaft, und eine Einwirkung von außen her ist nicht notwendig, um das Entstehn seiner Theorie zu erklären. Die bestimmte Angabe des Zeitmaßes des Weltlaufs erinnert ans Persische und Indische. Selbst wenn ein Zusammenhang mit morgenländischen Vorstellungen nicht notwendig ist, um die Entstehung der Theorie des Herakleitos zu erklären, ist es doch eine merkwürdige Tatsache, daß diese Lehre gerade zu der Zeit und an dem Orte erscheint, wo die Berührung der Griechen mit morgenländischer Kultur am stärksten ist. Diese zeitliche und räumliche Nähe der Ragnarökvorstellungen haben wir mehrmals vorher getroffen und werden sie noch oft im folgenden treffen.

Das physische System des Herakleitos wurde von der stoischen Philosophie aufgenommen, die ca. 300 vor Chr. von Zenon aus Kition auf Cypern begründet wurde. Die Lehre vom Untergang der Welt hat — jedenfalls bei den spätern Stoikern — bisweilen die Form, daß die Welt durch Wasser, bisweilen, daß sie durch Feuer vergehn wird.

Der erste Stoiker, der ein Naturmotiv einmischte, war Zenons Schüler Kleanthes. Es heißt von ihm, daß er die Theorie von einem Weltbrand durch die Lehre stützte, „daß die Sonne den Mond und die andern Sterne sich selbst gleichmache und sie in sich aufnehme" (Zeller III³ 140). Dieser Gedanke entspricht genau der indischen Lehre von den sieben Sonnenstrahlen oder Planetlichtern, die von der Sonne zu sieben neuen Sonnen ver-

1) Zeller, Geschichte der griech. Philosophie³ I 687—702, vgl. 231. 442.

größert werden und mit ihr zusammen die Erde in Brand stecken. Und da Kleanthes im 3. Jahrh. vor Chr. lebte, in der großen Mischungszeit für die Ideen des Ostens und Westens, die mit dem Zuge Alexanders beginnt, steht nichts dem im Wege, daß er Ideen, die von vornherein indisch waren, aufgenommen und ihnen eine etwas philosophischere Form gegeben haben kann. Man ist ja jetzt recht geneigt, morgenländische Elemente in der Lehre der Stoiker anzuerkennen. Aber wir können noch bestimmter auf die Frage eingehn.

Keiner unter den Männern dieses Zeitalters ist wohl ein besserer Ausdruck für diese Mischung von hellenischer und morgenländischer Kultur als der Babylonier Berosus. Er war Priester am Heiligtum des Bel in seiner Vaterstadt, las die alten Keilinschriften und verfaßte nach ihnen eine Geschichte Babylons auf Griechisch; er kannte die griechische und die chaldäische Sternkunde und hielt astronomische Vorlesungen auf Kos und in Athen, welche die Athener dadurch geehrt haben sollen, daß sie ihm eine goldene Bildsäule errichteten. Eine seiner Lehren — die in Senecas Quaestiones naturales erhalten ist — war die, daß der Weltbrand eintreten würde, wenn alle Sterne im Zeichen des Krebses stünden, und die Weltflut, wenn alle im Zeichen des Steinbocks stünden. Hier finden wir also den auf Herakleitos beruhenden Wechsel zwischen Weltbrand und Ertrinken der Welt, den die Stoiker lehren. Wir finden ferner die an Kleanthes erinnernde Lehre, daß die Sonne zusammen mit den andern Planeten die Erde in Brand steckt. Endlich ist es ein natürlicher Gedanke, daß dieser Sonnenbrand in die heißeste Sommerzeit um die Sonnenwende verlegt wird. Aber merkwürdig ist es gleichwohl, daß wir eine nahezu entsprechende astronomische Datierung des Weltuntergangs in dem alten indischen Gedicht Mahābhārata finden: die Welterneuerung tritt ein, wenn die Sonne, der Mond und Jupiter zusammen im Sternbild des Krebses stehn. Die Ähnlichkeit ist so überraschend, die Datierung des Weltuntergangs so selten, — daß das Verhältnis sich kaum anders auffassen läßt, als daß die Lehren des Kleanthes und Berosus ihre Voraussetzung in dem alten indischen Glauben an die sieben Sonnen haben, der in astronomischer und philosophischer Hinsicht sorgsam zugestutzt ist. Von den beiden steht Berosus, der ca. 279 schrieb und in Babylon wohnte, der indischen Tradition am nächsten, während sein jüngerer Zeitgenosse Kleanthes sie in mehr philosophische Form umgesetzt hat.

Durch die Stoiker gewann die neue Lehre an Ausbreitung. Der alte Satz des Herakleitos von den Weltvernichtungen, bald durch Feuer, bald durch Wasser, war das Hauptmotiv. Man erwog, ob eine solche Vernichtung durch Wasserflut, durch Platzregen oder durch Hervorbrechen der Quellen sich vollziehen würde; und Seneca, der mit dieser ganzen Literatur vor sich schreibt, meint, daß alle drei Arten vermutlich gleichzeitig wirken. Er entwickelt diese Gedanken nicht nur in populärwissenschaftlichen Schriften, sondern findet auch in erbaulichen Arbeiten Gelegenheit zu einer Ausmalung der Zeit, wo alles im Weltbrande verschwindet und damit alle Sorgen besänftigt werden.

Auf allerlei Wegen drangen diese Gedanken nun hinaus in die breiten Schichten. Athenaios (ein alexandrinischer Grammatiker ca. 200 nach Chr.) kennt einen jonischen Tanz „den Weltbrand"[1]. — Während des großen Festes in Rom unter Antoninus Pius (ca. 150 nach Chr.) verkündete ein Mann von einem Feigenbaum auf dem Marsfelde dem Volke, daß es vom Himmel Feuer regnen und dann das Weltende kommen werde; zum Zeichen für die Wahrheit seiner Weissagung würde er sich selbst in einen Storch verwandeln, wenn er sich vom Baume herabstürzte; aber es zeigte sich, daß er einen Storch unter dem Mantel versteckt hatte und daß er einer Verbrecherbande angehörte, die im Trüben fischen wollte[2].

In gelehrten Kreisen scheint sich dagegen die astronomische Datierung des Weltuntergangs fortgepflanzt zu haben. Eine Äußerung aus dem Mittelalter deutet jedenfalls deutlich in diese Richtung.

Im Jahre 1184 wurde ein großer Teil der christlichen Welt in starke Erregung versetzt durch einen Brief, der an Papst Clemens III. und andre hervorragende Personen geschickt wurde. Als Absender nannten sich die Astrologen in Toledo und besonders Magister Johannes Davidis Hispalensis. Der Brief verkündete, daß im Jahre 1186 die Welt durch Sturm, Dürre, Hungersnot, Pest und Erdbeben verheert werden würde, und riet deshalb den Menschen, ihre festen Wohnungen zu verlassen und in Bergen und Höhlen Schutz zu suchen und sich dem Sturme und

---

1) *Κόσμου ἐκπύρωσις* (Athenaios, Deipnosophistai 5, 283).

2) Jul. Capitolinus, Antoninus K. 13 (Scr. hist. Aug. I, 1864, S. 54).

Flugsand zu entziehn, der die Küstengegenden, besonders die Städte des Ostens heimsuchen würde. Die Luft würde dann von einem furchtbaren Winde verdunkelt und vergiftet werden, und mitten darin würde eine Stimme oder ein Laut gehört werden, der allen den Mut lähmen würde. Alle Städte am Strande würden von Sand und Erde bedeckt werden. All dies würde geschehn als Folge der Konjunktion der Planeten im Zeichen der Wage und im Endpunkte des Zeichens dei Schlange und würde geschehn im Monat September. Die Sonne würde auch in die gleiche Konjunktion kommen. Dieser eigentümliche Vorfall kann nur nach Gottes Willen geschehn, als ein wunderbares Zeichen der Verwandlung, die alle zeitlichen Dinge erleiden sollen. Die Vorzeichen werden sein eine totale Sonnenfinsternis unmittelbar vor der Planetenkonjunktion und ebenso eine totale Mondfinsternis. Die Sonne wird während der Verfinsterung sich rot und mißgestaltet zeigen, was Blutvergießen an einem Fluß im Osten und ebenso an einem Fluß im Westen verkündet. Zweifel und Ungewißheit werden Juden und Muhammedaner ergreifen, bis sie ihre Synagogen und Moscheen aufgeben; ihre Sekte soll nach Gottes Willen ausgelöscht werden. Deshalb: verlaßt das Land, sobald ihr die Verfinsterung der Sonne seht!

Was der Brief von der Konjunktion der Sterne ankündigte, traf wirklich im Jahre 1186 ein, wie die Untersuchungen neuerer Astronomen bewiesen haben. Das Jahr brachte Stürme und Kämpfe, die in den Chroniken als Erfüllungen einiger der Prophezeiungen betrachtet wurden; aber der große Weltabschluß blieb aus.

Aber der Brief wurde erneuert und umgearbeitet bei passenden Gelegenheiten das ganze Mittelalter hindurch, 1229, 1322—29, (1345), 1395, 1480; mehr und mehr erhielten die halb volkstümlichen Prophezeiungen vom Antichrist u. ä. Platz darin.

Die Nachgeschichte des Briefs liegt, infolge neuerer Forschungen über den umfassenden Stoff, klar genug[1]). Dagegen ist die Entstehung des Toledobriefs nicht aufgeklärt über die allgemeine Bemerkung hinaus, daß Planetenkonstellationen im ganzen gewaltsame Begebenheiten in der Natur und im Menschenleben verkündeten. Die Lösung des Rätsels liegt in der morgenländischen (besonders indischen) Lehre von der Vernichtung der Welt bei der Konjunktion der Sonne und aller Planeten im Sternbild der Wage.

1) Gastor, The letter of Toledo (Folklore 1902, 115—34) < Grauert, Meister Johannes von Toledo (München 1901).

Der Gedanke liegt nahe, daß diese Lehre von der Konjunktion der Planeten durch die sternkundigen Araber den Weg genommen hat. Indessen habe ich bei diesen nichts ganz Entsprechendes angetroffen, wohl aber einen von der Vereinigung der Sterne hervorgerufenen Weltbrand: „Einige sagen, daß, wenn das ‚Herz' [im Sternbild des Skorpions] den 15. Grad im Löwen erreichen wird, eine große Überschwemmung mit Feuer stattfinden wird, welche die ganze Welt verzehren und kein lebendes Wesen übrig lassen wird im Meer oder auf der Erde. Danach wird Gott diejenigen Geschöpfe wieder herstellen, die wiederherzustellen ihm belieben wird."[1])

So kann man die vom indischen Weltbrand ausgehende Linie bis hinunter zu den mittelalterlichen Gerichtstagsprophezeiungen verfolgen, wenn auch nicht so sicher wie zu einigen der griechischen Formen des Altertums.

§ 48. *Der Weltbrand der Kelten.*

Der älteste Bericht über ein westkeltisches Ragnarök ist Strabons Äußerung: die Druiden verkünden „gleich andern"[2]) einen Weltuntergang in Feuer und Wasser. Strabon findet es deshalb unnötig, diese Lehre näher darzulegen; er mußte darin ja eine Wiederholung der Lehre des Herakleitos und der Stoiker sehn.

Für uns hat die Frage ein viel größeres Interesse: hatten die Gallier einen Weltuntergang heimischer Herkunft oder hatten ihre Priester eine solche Lehre von den griechischen Philosophen entlehnt?

Es ist natürlich schwer, die Frage mit einem so kleinen Material zu beantworten, wie es uns vorliegt. Aber soweit wir entscheiden können, ist eine Entlehnung von den Griechen das Wahrscheinlichste. Dort ist die Vereinigung von Feuer und Wasser erklärlich genug. Bei einer einheimischen Mythenbildung würde den Kelten der Untergang im Meere naheliegen, aber der Weltbrand würde der Naturvoraussetzungen ermangeln; und nach allem, was wir beobachtet haben, geht es nicht an, den Brand als Erbgut aus gemeinarischer Zeit aufzufassen.

Die äußern Voraussetzungen für eine Entlehnung von den Griechen waren in hohem Grade vorhanden. Auf gallischem Boden lag die mächtige Handelsstadt Massilia, die durch grie-

---

1) Arabisch-ägyptisch im 10. Jahrh. (L'Abrégé des Merveilles, par Carra de Vaux, Paris 1898, S. 15).

2) Anders aufgefaßt oben S. 31 (Ranisch).

chische Jonier von der Küste Kleinasiens gerade um die Zeit erbaut war, wo sich die Philosophie in ihrer Heimat zu entfalten begann. Die griechische Kunst übte in der Folgezeit ihren Einfluß auf keltische Göttervorstellungen; die griechische Schrift wurde aufgenommen usw. Alles, was Strabon von der keltischen Ragnaröklehre mitteilt, stimmt mit der griechischen Philosophie überein, und die griechische Philosophie kann danach recht gut ihre Quelle sein.

Einen ausdrücklichen Beweis dafür zu erbringen, daß der Weltbrand unbekannt war, bevor die griechische Einwirkung begann, ist schwierig. Aber es kann doch darauf hingewiesen werden, daß die östlicheren Kelten im 4. Jahrh. vor Chr. einen ganz andern Weltuntergang kannten, das Einstürzen des Himmels (§ 50). —

Sollte es wohl möglich sein, vollständigere Aufklärung über den altkeltischen Weltuntergang zu erhalten, indem man die spätere Literatur durchforschte? Ich werde es versuchen, indem ich eine eigentümliche Gruppe irischer Traditionen hervorziehe.

Eine alte irische Schrift trägt den Namen „Gespräch zwischen zwei Gelehrten" (Agəllamh en dá Shuadlı); sie ist spätestens im 9. Jahrh. verfaßt, und die Prophezeiungen, die ich gleich erwähnen werde, erstrecken sich bis in die Vikingerzeit hinein. Diese Dichtung ist in das ferne Altertum Irlands verlegt. Der junge Dichter Néidhé kommt zum Gehöft des Königs und setzt sich auf den Platz des Hauptdichters; als der ältere Hauptdichter kommt und seinen Platz behaupten will, entsteht zwischen ihnen ein Wettstreit in der Kunst des Dichtens und in allem möglichen menschlichen Wissen, darunter auch in Weissagungen über die Zukunft: es wird ein Viehsterben kommen, die Meister in allerlei Künsten werden nur Nachahmer sein, die Heiden werden Irland verheeren und die Könige zu Landstreichern herabsinken, Edlinge werden gebeugt und Niedriggeborne erhoben werden, die Kirchen werden das Eigentum der weltlichen Herrn werden, die Schüler werden ihre Erzieher im Alter nicht mehr ernähren; es wird ein Volkssterben kommen, Blitz und Donner, Unordnung in den Jahreszeiten, Totschlag drei Tage und Nächte lang, und dann wird die Heimsuchung durch Feuer kommen am Johannistag, die zwei Drittel der Bevölkerung der Welt vernichtet (das letzte Drittel des Feuers fällt nämlich nicht auf die Menschen, sondern auf die Tiere des Meeres und die Bäume des Waldes); dann werden Fremde kommen auf einem ungeheuren

Schiff, „dem rudernden Rad", aber es wird an der Klippe Cnámhchoill stranden, alle Feinde werden getötet werden; aber die Fremden werden später alle alten Königssitze Erins zerstören, und danach wird das Meer Erin überschwemmen — sieben Jahre vor dem Gerichtstag[1]).

Man wird schwerlich behaupten können, daß diese Lehre nur aus christlichen Voraussetzungen entstanden ist. Wir finden eine Vernichtung durch Feuer und eine Vernichtung durch Wasser, wie in der Lehre der Druiden; die Vernichtung durch Wasser ist — für die Iren — das Entscheidende; darin unterscheidet sich dieser Glaube bestimmt von der christlichen Lehre. In der Darstellung des christlichen Schriftstellers scheint dieser Untergang gleichsam aufs Altenteil gesetzt (sieben Jahre vor dem eigentlichen Gerichtstag); so wurde auch der Fimbulwinter in Snorris mythologischem System aufs Altenteil gesetzt. Übrigens ist die Lehre, daß Irland durch Wasser (d. i. das aus heidnischem Glauben ererbte Element) zugrunde geht, ein genaues Seitenstück zum Volksglauben aus Südjütland, daß „unser Land" durch Wasser vergehn wird, — mögen immerhin die andern Länder sich nach der biblischen Prophezeiung von einem Untergange durch Feuer richten[2]).

Am entscheidendsten zeigt jedoch der Untergang am Johannistag, daß wir außerhalb des christlichen Gesichtskreises sind: der Untergang durch Feuer in der heißesten Zeit ist der Zug, den wir von Indien aus über die Länder haben verfolgen können. Es ist kaum ausgeschlossen, daß er aus der griechischen Philosophie in die Druidenlehre gelangt sein kann. Im andern Falle ist er — auf Unterströmungen, die wir jetzt nicht verfolgen können — zu den halb gelehrten, halb volkstümlichen irischen Sagamännern vorgedrungen und hat um so leichter Eingang gefunden, weil er mit der früheren keltischen Überlieferung wurzelverwandt war.

Es ist von Interesse, diese Vorstellung von der kommenden Vernichtung Irlands durch das Johannisfeuer in die etwas jüngere Literatur hinab zu verfolgen, — teils weil sie Zeugnis ablegt von der Stärke der alten Überlieferung, teils weil wir daraus lernen, wie das ältere Ragnarökgepräge geschwächt und mehr und mehr verschluckt wird von historischen und religiösen Motiven. Wir ersehn daraus, daß es sich nicht um eine christliche oder historische Dichtung handelt, die mythische Farbe annimmt, sondern um eine mythische, die historisiert wird.

1) O'Curry, Lectures of the Ms. materials of ancient Irish history², 383—85; vgl. 403. S. oben S. 31.

2) S. oben S. 24.

In den „Jahrbüchern der vier Meister", einer der besten und mit den Begebenheiten gleichzeitigen Quellen zur ältern irischen Geschichte, liest man zum Jahr 1096 folgendes: „A. D. 1096. Das Johannisfest fiel in dem Jahr auf einen Freitag; die Männer von Erin wurden von großer Furcht ergriffen, und von der irischen Geistlichkeit, mit St. Patriks Nachfolger an der Spitze, wurde, um sie von dem Menschensterben zu retten, das ihnen von fernen Zeiten her vorausgesagt war, der Beschluß gefaßt, allen ein dreitägiges vollständiges Fasten einmal im Monat von Mittwoch bis Sonntag und ein Fasten an jedem Tag bis zum Ende des Jahrs außer an Sonn- und Feiertagen und den großen Festtagen zu gebieten; und sie gaben auch Almosen und viele Opfer an Gott; und reicher Landbesitz wurde den Kirchen und Priestern von Königen und Häuptlingen geschenkt; und so wurden die Männer von Erin gerettet von dem rächenden Feuer."

Dieses Erlebnis im Jahre 1096 wurde entscheidend für die Stellung der alten Prophezeiungen in der nächsten Nachwelt; man faßte sie jetzt so auf, als wären sie erfüllt worden, oder man mischte jedenfalls historische Züge in die mythischen Vorstellungen. Kurz nach 1101 wurde eine Prophetie gedichtet, die einem irischen Nationalheiligen, dem heiligen Kolumkille, in den Mund gelegt wurde. Sie endet mit den Weissagungen, daß Flann der Gierige Irlands letzter König sein wird, daß „das rudernde Rad" mit seinen 1000 mal 1000 Kriegern kommen wird, aber bei Cnámhchoill stranden, und alle Krieger niedergemacht werden sollen [vermutlich eine Hindeutung auf die Schlacht am Sollyheadwalde 941], daß eine neue Flotte von 1000 Schiffen kommen und heeren wird, aber in einer großen Schlacht beim Königssitz Tara [978] werden die Fremden niedergemacht werden, und nur ein einziges Schiff wird entkommen; doch werden 27 Familien der Fremden übrig bleiben und sich mit den Eingebornen mischen, aber sie werden alle vernichtet werden an einem auf einen Freitag fallenden Johannistag; da werden drei Viertel der Menschen bis ans Mittelmeer (durch den feurigen Pfeil) vernichtet werden [vgl. die Prophezeiungen von 1096 und die Pest, die 1095 Irland und besonders die nordische Ansiedlung in Dublin verheerte][1]).

In einem Weissagungsgedicht, das St. Moling beigelegt wird, das aber kurz nach 1137 verfaßt ist, sind diese historischen Anknüpfungen fast ganz abgestreift; die Vernichtung von drei Viertel der Menschen bis zum Mittelmeere kommt vor, wird aber nicht mehr als ein Brand, eher als eine Pest aufgefaßt, die Irland von Südwesten her erreichen wird. Von den Vernichtungsmotiven am Ende der Welt kennt es im ganzen drei: „das rudernde Rad", die Vernichtung von Südwest [also diejenige, die sonst an den Johannistag geknüpft wird] und noch eine Vernichtung, „den Besen von Fanait," der die Menschen über das ganze Land hin von Nordosten nach Südwesten wegfegt. Alle Heimsuchungen kommen in der 60jährigen Königszeit Flanns, und 100 Jahre nach seinem Tode ist der Tag des letzten Gerichts (O'Curry 420—21).

---

1) O'Curry, Lectures of the Ms. materials of ancient Irish history[2] 400—406; ein Vers der Weissagung wird im Leinsterbuch ca. 1150 zitiert.

So haben wir den Weltbrand über die Länder verfolgt von Indien bis in den keltischen Volksglauben. Wir haben an vielen Stellen das Hauptmotiv, die Vereinigung der Sonne und der Planeten in der heißesten Zeit des Jahres, nachgewiesen. Wir haben überall nachgewiesen, daß der Weltbrand gerade an dem Zeitpunkt auftritt, wo die Verbindungen mit dem Osten erstarken, — während er offenbar fehlt in den ältern Vorstellungen bei Griechen, Persern, Juden und Christen.

§ 49. *Rückgang der Menschheit.*

Wir haben das Auftreten des Weltbrands verfolgt, das sich so merkwürdig zu einer nach Zeit, Ort und Handlungszügen geschloßnen Reihe gestaltet. Um einen vollen Überblick über die Entfaltung der Ragnarökmotive zu haben, müssen wir auch kurz bei dem andern großen indischen Motiv verweilen: dem Rückgang des Weltlebens und besonders der Menschheit.

Zum Beginn können wir uns zu der ausführlichen Schilderung der letzten Zeit der Welt wenden, die gelegentlich in das Mahābhārata eingeflochten ist.

Mahabharata (III V. 12805—13122): Zu den Pāṇḍusöhnen kommt der Einsiedler Mārkaṇḍeya, der viele tausend Jahre gelebt hat. Yudhiṣṭhira sagt zu ihm, er habe das Ende von vielen tausend Yugas gesehn und keiner sei so langlebig wie er außer Brahman. Er solle ihm daher von den Gründen aller Dinge berichten, denn er habe das selbst viele, viele Male erlebt und es gäbe nichts in allen Welten, was er nicht wüßte.

Mārkaṇḍeya erzählt: Im Anfang nach dem Untergang der Welt waren 4000 Jahre. Das ist das Kṛtayuga. Das hat eine Morgendämmerung von 400 Jahren und eine ebensolange Abenddämmerung. Darauf kam das Tretāyuga, das 3000 Jahre umfaßte, mit einer Morgen- und einer Abenddämmerung von je 300 Jahren, darauf das Dvāparayuga von 2000 Jahren mit einer Morgen- und einer Abenddämmerung von je 200 Jahren, darauf das Kaliyuga von 1000 Jahren mit einer Morgen- und Abenddämmerung von je 100 Jahren. Nach dem Kaliyuga kommt wieder ein Kṛtayuga, und so wechseln die vier Yugas ab in Perioden von 12000 Jahren; 1000 solche Perioden bilden einen Brahmantag. — Die Kennzeichen für das Ende der Welt sind diese: Gegen Schluß der 1000 Yugas reden alle Menschen meistens die Unwahrheit; es bleibt nur der Schein übrig von Opfer, Freigebigkeit und frommen Gelübden. Brahmanen tun die Arbeit der Śūdras (der Angehörigen der vierten Klasse), Śūdras erwerben Reichtum, Brahmanen leben als Kṣatriyas (Krieger, Angehörige der zweiten Klasse), geben Opfer und Studium auf, legen Stab und Fell beiseite und essen Speise aller Art. Brahmanen murmeln keine Gebete, aber die Śūdras sind dem Gebetemurmeln ergeben. — Wenn die Welt auf diese Weise verkehrt ist, tritt das erste Zeichen des Untergangs ein: ungerechte

barbarische Könige herrschen auf Erden, die Lande sind öde, erfüllt von Wild und Raubtieren. Man erklärt die Vedas falsch; die Sūdras werden mit *bhoh* angeredet, die Brahmanen mit *ārya*; die Leute sind voll Ungeziefer, die Wohlgerüche verlieren ihren Duft, schmeckende Stoffe ihren Wohlgeschmack. Die Frauen gebären viele Kinder, haben aber nur kleine Körper, lassen es an gutem Wandel fehlen und lassen sich brauchen zu unnatürlicher Wollust; die Kühe geben nur wenig Milch, die Bäume sind arm an Blüten und Früchten, aber reich an Krähen. Die Zwiefachgebornen (d. i. die Brahmanen) nehmen Gaben von Fürsten entgegen, die ungerecht und mit Brahmanenmord besudelt sind; heuchlerische Zwiefachgeborne streifen auf allen Wegen umher und betteln; die Hausväter fürchten die Steuerlasten und sind diebisch; die Brahmanenschüler führen einen schlechten Wandel in den Einsiedeleien und treiben Hurerei mit ihres Lehrers Gattin; sie trachten nach dem, was von dieser Welt ist, der Vermehrung des Fleisches und Blutes; die Einsiedeleien sind angefüllt mit vielen Ketzern. Der heilige Indra läßt nicht mehr zu rechter Zeit regnen. Der Gerechte lebt nur kurze Zeit, weil das Unrecht überhand nimmt. Die Waren werden verkauft nach falschem Maß, die Kaufleute wenden viele Listen an, den Gerechten geht es schlecht, sie sind kurzlebend und arm. Die Lusthäuser und Heiligtümer der Städte beherbergen menschenfressende Geschöpfe, Tiere und Vögel. Im Alter von sieben bis acht Jahren werden die Frauen schwanger, ein Mann bekommt Söhne im Alter von zehn bis zwölf Jahren, im Alter von 16 Jahren sind die Männer grauhaarig; die Jungen haben die Art von Greisen, und die Greise die Art von Jungen; die Frauen treiben Hurerei mit Sklaven und Tieren.

Es tritt Dürre ein, die lebenden Wesen kommen in Menge um vor Entkräftung und Hunger. Sieben brennende Sonnen trinken alles Wasser in den Meeren und in den Flüssen, und alle Bäume und Kräuter verbrennen zu Asche. Darauf verzehrt das Untergangsfeuer die von den Sonnen ausgedörrte Welt, bringt in der Erde Spalten hervor und dringt hinab in die Unterwelt und erfüllt Götter und Dämonen mit Furcht, indem es, von Sturmwind begleitet, die Schlangenwelt und alles, was unter der Erde ist, verbrennt. 2000000 Yoganas brennt es nieder und verzehrt die Welt mit Göttern, Dämonen und Gandharven, mit Yakṣas, Schlangen und Rākṣasas.

Darauf entstehen am Himmel ungeheure von Blitzen erleuchtete Wolken, die nach Parameṣṭhins (Brahmans) Gebot in zwölf Jahren die ganze Erde samt ihren Bergen überschwemmen und das Feuer verlöschen. Darauf verschluckt Svayambhū (Brahman) den Wind und schläft, in einem Lotus ruhend.

In dieser nur aus Wasser bestehenden Welt wandre ich (Mārkaṇḍeya) allein umher, ohne eine Ruhestätte zu finden. Da erblicke ich einen großen Feigenbaum mitten im Meere; auf einem seiner Zweige ist eine Ruhebank, auf der ein Knabe von göttlichem Aussehn sitzt; ich wundre mich, wer das sein kann. Er bietet mir einen Ruheplatz in seinem Innern an. Da werde ich meines langen Lebens und meines Menschendaseins überdrüssig. Er öffnet seinen Mund, und ich werde in ihn hineingezogen mit unwiderstehlicher Macht. Drinnen in seinem Bauche sehe ich die ganze Welt mit ihren Reichen und Städten, mit dem Gangės und den

andern Flüssen und dem Meere, die vier Kasten, eine jede bei ihrer Arbeit, Löwen, Tiger und Wildschweine, Sakra und alle Götterscharen, Rudras, Adityas und die Väter, Schlangen und Elefanten, — kurz gesagt, alles, was ich in der Welt gesehn habe, das sehe ich in seinem Bauche, während ich darin umherwandre. Über hundert Jahre wandre ich darin umher, ohne ans Ende seines Körpers zu kommen; da rufe ich den Gott selber an und werde sofort mit der Kraft des Windes aus seinem Munde herausgetrieben. Wieder sehe ich ihn auf dem Aste des Feigenbaums sitzen mit dem Zeichen der Göttlichkeit, mit gelben Kleidern angetan. Ich betete ihn an und forderte ihn auf, mir alles zu erzählen; und der Gott der Götter vertraute dem Frommen, daß er Nārāyaṇa sei, der Ursprung und Schöpfer und der Vernichter von allem, Viṣṇu, Brahman, Indra und sämtliche andern Götter; das Feuer ist mein Mund, die Erde meine Füße, der Mond und die Sonne meine Augen usw.; die Brahmanenkaste ist mein Mund, die Krieger meine Arme, die Vaiśyas meine Schenkel, die Sūdras diese meine beiden Füße; was sich als Sterne am Himmel zeigt, sind meine Haargruben, alle Meere in den vier Himmelsgegenden sind meine Kleidung und mein Lager . . . weiß ist meine Farbe im Kṛtayuga, gelb im Tretāyuga, rot im Dvāpara und schwarz im Kaliyuga, denn in ihm bestehn drei Viertel aus Ungerechtigkeit, und wenn das Ende kommt, zerstöre ich allein in der Gestalt der fürchterlichen Zeit die ganze dreifache Welt. — Nachdem er dies gesagt hatte, verschwand der Gott, und ich sah, daß die ganze Schöpfung wieder entstanden war. In Kṛṣṇa erkennt Mārkaṇḍeya den Nārāyaṇa wieder. Mādhava (= Kṛṣṇa) ist der Vater und die Mutter aller Wesen, so schließt der Einsiedler; zu ihm nehmt eure Zuflucht, ihr mächtigen Kurusprößlinge! Da huldigten alle Pāṇḍusöhne dem Kṛṣṇa.

Obgleich dieser Bericht über die zukünftige Zeit so erschöpfend ist, bitten die Pāṇḍusöhne doch um noch weitere Kunde vom Kaliyuga; und der Einsiedler stellt sie durch eine noch breitere Ausmalung zufrieden, — vermutlich einen der vielen jüngern Zusätze des Gedichts:

Mahābhārata (III V. 13009—13122): Aus Hanf sollen die besten Kleider sein, das beste Korn Koradūṣaka. Die Frauen werden die Feinde ihrer Männer sein. Man wird von Fischfleisch leben und Ziegen und Schafe melken, weil die Kühe verschwunden sind. Sogar die Gerechten werden mit Begier erfüllt werden und Verbrechen begehen. Mit Spaten baut man Kräuter an den Ufern der Flüsse, und sie tragen nur geringe Frucht. Sogar die Frommen verzehren einander, Vater und Sohn verzehren einander. Die Brahmanen erfüllen keine religiösen Pflichten, sie sind Vedatadler, und irregeleitet durch Vernünftler, geben sie sich nicht mit Opfern ab. Man pflügt im Talgrunde und spannt Kühe und einjährige Kälber ins Joch. Vater und Sohn töten einander, man raubt das Vermögen der Witwen, die Krieger sind die Plage der Welt. Keiner wirbt um ein Mädchen, kein Mädchen wird in die Ehe gegeben, sie greifen von selber zu. Die eine Hand stiehlt aus der andern. Es gibt keine Brahmanenkaste, Kriegerkaste und Vaiśyakaste mehr; es gibt nur noch eine Kaste. Es

gibt kein Totenopfer; da ist kein Lehrer oder Schüler. Das höchste Alter ist 16 Jahre, im fünften oder sechsten Jahr gebiert das Mädchen, Männer bekommen Kinder im Alter von sieben bis acht Jahren. Sie werden ohne Gewissensbisse Gärten und Bäume zerstören. Sie werden die Brahmanen töten und ihren Besitz sich aneignen; die Zwiefachgebornen werden unter Wehrufen umherirren, von den Śūdras geplagt, und keinen Beschützer finden; zitternd werden sie an den Bergen, den Flüssen und unzugänglichen Plätzen Obdach suchen. Indem die besten der Zwiefachgebornen von Räubern wie von Krähen verfolgt werden und von bösen Königen durch Schatzung gedrückt werden, werden sie ihre Standhaftigkeit aufgeben und Arbeiten verrichten, die ihnen nicht zukommen, als die Diener der Śūdras. Die Śūdras werden das Recht lehren, die Brahmanen ihre Schüler sein. Sie werden die Reliquienschreine ehren und sich nicht um die Götter kümmern . . . Die Länder werden leer sein, von Frondienst und Abgaben geplagt. (Alle Himmelsgegenden flammen; Meteore verkünden Böses, die Sonne mit den sechs andern Sonnen brennt; Rāhu [der Dämon, der Sonne und Mond bei der Verfinsterung verschlingt] greift die Sonne außer der Zeit an; Feuer lodert überall hervor.)

Aber nachher entsteht die Welt von neuem. Wenn die Sonne, der Mond, Jupiter und ein Stern im Krebs sich begegnen, kommt das Kṛtayuga wieder; die Donnerwolke gibt Regen zu rechter Zeit, die Sterne strahlen, die Planeten bewegen sich in der rechten Richtung; es herrscht Fruchtbarkeit und Wohlleben. Es tritt ein Brahmane Viṣṇuyaśas auf; als ein gerechter und siegreicher König herrscht er über die Erde und rottet die Scharen der Barbaren aus. Und nachdem er alle Räuber vernichtet hat, übergibt er den Brahmanen die Erde, und wenn alles in die vom Schöpfer eingerichteten Grenzen gebracht ist, zieht er sich zurück zum Einsiedlerleben im Walde. Ein neues Goldalter beginnt; die vier Kasten erfüllen jede ihre Aufgabe. „So habe ich dir alles verkündet, das Vergangne und das Zukünftige, nach dem von Vāyu verfaßten Purāṇa."

Die maßlose Neigung des indischen Epos zur Variation desselben Gedankens oder zu einfacher Wiederholung unterstreicht sehr kräftig, was man als das Wichtigste in dem spätesten Weltalter und dem dadurch hervorgerufnen Ragnarök aufgefaßt hat:

1. Eine sittliche Auflösung, bei der die Mischung der verschiednen Kasten (Stände) die hervortretendste Rolle spielt.

2. Ein Rückgang in der Lebenskraft der ganzen Natur, bei dem jedoch das Abnehmen des Menschen an Alter und Größe der eigentümlichste Zug ist.

Die weitere Verbreitung dieser Züge werden wir zunächst verfolgen.

Der Buddhismus trifft mit der Lehre des jüngern Brahmanismus vom Weltabschluß zusammen. Wenn das außerhalb Indiens geschieht, tritt doch der Weltbrand etwas mehr zurück, Überschwemmungen durch Regengüsse o. ä. machen sich neben ihm

oder mehr als er geltend. Die Verheerung der Menschheit durch einen Regen von Pfeilen oder Schwertern kommt auch vor. Der Schwerpunkt liegt noch stärker auf der ethischen und physischen Auflösung der Menschheit.

Von diesen Zügen werden wir hier einen einzelnen verfolgen, die an Größe und Alter abnehmende Menschheit. Dieser Zug zeigt klar, wie eine einmal entstandne plastische Form für eine Idee sich lange halten, ja sogar an plastischer Stärke gewinnen kann, weil sie zu weiterer Wanderung so handgreiflicher Züge bedarf, daß sie sich dem rein Volksmythischen nähern.

Mongolisch. „Von dem jetzigen Zeitpunkt an wird, nach der in verschiednen mongolischen Schriften enthaltenen Verkündigung, die Größe und das Alter der Menschen und aller irdischen Kreaturen dergestalt abnehmen, daß endlich die Pferde nicht größer wie Hasen und die Menschen kaum eine Elle hoch sein werden. Das höchste Alter, zu welchem Menschen gelangen, wird alsdenn kaum zehn Jahr betragen; ein in der Nacht gebornes Kind wird am Morgen schon beim Feuer herumlaufen und Fünfjährige werden sich verehelichen[1]. — Als denn wird die Erde in sieben Jahren keine Früchte tragen und daraus wird große Hungersnot und Krankheiten unter diese Zwerge kommen, wodurch der größte Teil derselben soll aufgerieben werden." (Pallas, Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, 1801, II 32.) — Die mongolischen Schriften gelten für Bearbeitungen tibetanisch-buddhistischer Literatur.

Wie diese Gedanken als reine Volksüberlieferung aussehen, können wir bei den in Südsibirien umherwandernden türkischen Stämmen wahrnehmen.

Tatarisches Lied vom Ende der Welt (von den Teleutern), es lautet folgendermaßen: „Wenn das Ende der Welt gekommen sein wird, wird der Himmel von Eisen sein, die Erde wird von Kupfer sein; ein Fürst wird auf den andern erzürnt sein; ein Volk wird dem andern Übeles zusinnen; der harte Stein wird zerbrechen; das harte Holz wird krachen; der Mensch wird eine Spanne lang werden; der Mann wird einen Daumen lang sein; des Mannes Zügel wird kurz sein; was nicht (einmal so groß wie) ein Napf ist, wird Herr sein; der Vater wird sein Kind nicht kennen; das Kind wird den Vater nicht kennen. Knoblauch wird auf dem Kopfe wachsen; Gold, so groß wie ein Pferdekopf, wird keinen Napf Speise wert sein; unter den Füßen wird das Gold hervorkommen, aber niemand wird da sein, um es zu nehmen." (Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens, I 185.)

Auch außerhalb des eigentlichen indisch-buddhistischen Kulturkreises treffen wir Gedanken, die merkwürdig an den indischen Weltabschluß erinnern. Im Gegensatz zu der aufsteigenden Linie,

---

1) Sehr ähnlich im Kalmückischen: Dähnhardt, Natursagen I 244.

welche den persischen Weltabschluß auszeichnet, hat eine der späteren Schriften, der Bahman-yasht, einen Niedergang, der durch seine Ausführlichkeit und seine Einzelheiten nicht wenig mit dem Indischen übereinstimmt.

Bahman-yasht. Zarathushtra bittet Ahuramazda um Unsterblichkeit, aber statt dieser schenkt der Gott ihm Weisheit. Er zeigt ihm in Träumen einen Baum mit vier Zweigen; und er legt ihm ihre Bedeutung aus. Der goldene Zweig kündigt das Reich des Königs Vīshtāspa an, der zu dem rechten Glauben übergehn und den äußern Leib der Unholde zerbrechen soll; der Silberzweig ist das Zeichen für Ardakhshīr [Artaxerxes]; der Stahlzweig für Khūsrō [531—579 nach Chr.]; und der mit Eisen gemischte für die bösen Unholde mit ungekämmtem Haar, die Kinder des Zorns.

Gleich im nächsten Kapitel (II) wird dieselbe Erzählung ausführlicher wiederholt, mit Hinzufügung drei neuer Zweige (des dritten bis fünften): eines Messingzweigs für die Sassaniden, eines Kupferzweigs für den askānischen (!) König, und eines Zinnzweigs für Vāhrām-Gōr [420—439 nach Chr.]. Auch sie schließt mit Khūsrōs Austreibung der Ketzer [531 bis 579] und der darauffolgenden Übermacht der Dämonen als Schluß des Jahrtausends Zarathushtras (d. i. des jetzt währenden). Die Schrift gehört also der Mitte oder dem Schluß des 6. Jahrh. nach Chr. an. — Übrigens beruft sie sich als Quelle für Zarathushtras Traum auf eine ältere Schrift, „Stūdgar Nask"; aber wir wissen von andrer Seite, daß diese Schrift das Eisenalter in die Zeit Shahpūrs II. (309—379 nach Chr.) verlegte. Wir wissen also nicht sicher, ob diese ganze Schilderung vom Rückgange der Menschheit im 4. oder im 6. Jahrh. nach Chr. ausgeformt ist; sicher ist nur, daß hier zugleich die jüngere persische Geschichte in den Offenbarungen sich spiegelt.

Das Kennzeichen dafür, daß das Jahrtausend Zarathushtras zu Ende ist — sagt Ahuramazda ferner —, ist, daß die Unholde mit dem ungekämmten Haar in ungeheuren Mengen aus dem Osten in Iran hineinströmen, mit erhobnen Bannern, klein von Wuchs und von armseliger Art, und alles verbrennen und zerstören: Haus und Land und Wohlfahrt; Herrschgewalt, Religion, Wahrheit; die reine Mazdalehre und das heilige Feuer. Was vorher ein Bezirk gewesen ist, wird zu einer einzelnen Stadt; was eine Stadt war, wird zu einem Dorf; was ein großes Dorf war, eine Familie; und was eine Familie war, eine einzelne Schwelle.

„Und zu der Zeit, Zarathushtra, werden alle Menschen Betrüger werden, gute Freunde werden Partei nehmen gegeneinander; Achtung, Liebe und Rücksicht auf die Seele werden die Welt verlassen; die Liebe des Vaters wird sich von dem Sohne wenden, und die des Bruders von seinem Bruder, und die Mutter wird der Tochter entfremdet werden.

Wenn dein zehntes Hundert Winter, Zarathushtra, zu Ende ist, wird die Sonne unsichtbarer und fleckiger werden; Jahre, Monate und Tage sind kürzer, die Erde ist unfruchtbarer, die Ernte mißrät, so daß von zehn Ähren der Kornfelder sieben eingehn und drei wachsen werden und, was wächst, nicht reif wird. Die Menschen kommen kleiner zur Welt, ihre Tüchtigkeit und Kraft ist geringer; sie werden ränkevoller, haben keine Achtung vor Brot und Salz, keine Liebe für ihr Land.

In dieser bösen Zeit wird der Grenzstein am wenigsten geachtet werden, wenn es den Besitz eines leidenden frommen Mannes gilt; sie geben nur wenig Gaben; Pflichten und gute Werke werden wenig von ihnen vollführt; und Sektierer aller Art fügen ihnen Schaden zu. Alle begraben und kleiden Tote [trotz der Unreinheit, die sie sich dadurch zuziehn] . . .

Und in jener Zeit des Zorns gehn die niedrigsten Sklaven einher mit dem Ansehn von Edlen des Landes; und die Frommen, die heilige Zwirngürtel um den Leib tragen, werden nicht imstande sein, ihre Waschung zu vollziehn, denn in jenen letzten Zeiten ist alles so voll von Aas und körperlichem Abfall, daß einer, der Schritt vor Schritt geht, auf Aas schreitet; oder wenn er die Waschung vornimmt und den Fuß von dem Steinsitz niedersetzt, wird er auf Aas treten . . . Und in diesen letzten Zeiten wird es zulässig sein, das Ritual mit zwei Männern auszuführen, damit der Gottesdienst nicht ganz zugrunde geht; es wird nur einer unter 100, unter 1000, unter 10000 sein, der an diese Religion glaubt; und das Vährämfeuer kommt von 1000 Wärtern herab auf einen, und selbst der versorgt es nicht ordentlich mit Feuerung und Weihrauch; und wenn ein Mann, der das Ritualbuch nicht kennt, es nur mit gutem Willen entfacht, wird das zulässig sein.

Reichtum wird zu den Ungläubigen und Übertretern übergehn, und tugendhafte Vollbringer guter Werke, von den Familien der Edlen bis zu den Priestern, werden nackt umherlaufen; die Niedriggebornen nehmen die Tochter der Edlen, Großen und Priester zur Ehe; Edle, Große und Priester geraten in Not und Knechtschaft . . . . Diejenigen, die die Namen Priester und Schüler tragen, wünschen einander Böses; von der Sünde, welche Menschen begehn, begehn die Priester und Schüler von fünf Sünden drei; die Zeremonien, die sie übernehmen, führen sie nicht aus und haben keine Furcht vor der Hölle.

Und in jenem zehnten Hundert Winter wird die ganze Menschheit zerrauftes Haar aufbinden, in Mißachtung der Offenbarung (d. i. des Gesetzes Gottes), so daß eine willige Wolke und ein rechtschaffner Wind nicht Regen hervorbringen können in der richtigen Jahreszeit. Und eine dunkle Wolke beschattet den ganzen Himmel; und doch regnet es nicht; und wenn es regnet, regnet es mehr schädliche Tiere als Wasser; und das Wasser in Flüssen und Quellen nimmt ab. Lasttiere, Ochsen und Schafe gebären mit größerem Schmerz und Mißgeschick und sind weniger fruchtbar; ihr Haar ist gröber, ihr Fell dünner; die Milch nimmt nicht zu und hat weniger Sahne; die Kraft des Arbeitsochsen ist geringer, und die Beweglichkeit und Tragfähigkeit des schnellen Rosses ist geringer . . ."

(Hier geht der Bericht dazu über, die Feinde der Perser zu schildern und dann die Vertreibung der letztern als Beginn eines neuen Jahrtausends[1]).)

Wer von der langen Schilderung des Auflösungszustandes der letzten Zeit bei den Indern kommt, muß sie notwendig in dieser persischen Schilderung wiedererkennen. Die gleiche Mischung von

---

1) Bahman Yasht I—III (West, Pahlavi Texts I 191—224; vgl. Einl. L—LVI).

moralischem Niedergang und stufenweise abnehmender Lebenskraft der Natur. Innerhalb des ersten begegnen wir der Untüchtigkeit des Priesterstandes und seiner Verfolgung und vor allem der Umkehrung der höhern und niedern Gesellschaftsklassen, die wir so gut kennen. Innerhalb des Rückgangs der Natur ist der kleine Wuchs der Menschen der eigentümliche Zug. Der Weltbrand fehlt dagegen; es ist nur von Dürre oder unregelmäßigem Regen als Ursache von Mißwachs die Rede.

Das Bild gleicht dem indischen; aber man vermißt ganz den großartigen Weltzusammenhang, der jenes trägt: die schwindende Lebenskraft der ganzen Natur, die sich täglich mehr einem ungeheuren Ragnarök nähert. Man fühlt sich weit weniger zu Hause in der — sehr flüchtigen — Erläuterung der persischen Schrift, daß der Rückgang der Natur verursacht ist durch die Sünden der Menschen; und man wird ebensosehr überrascht dadurch, daß kein Ragnarök daraus hervorgeht: Hūshēdars neues Jahrtausend bedeutet einen mächtigen Fortschritt für das Gottesreich.

Auf rein persischem Boden würde dieser Gedankengang sich schwerlich entwickelt haben. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß das indische Bild des Weltlebens in die persische Theologie eingefügt ist zu einer Zeit, wo die Mazdaverehrer der Zukunft mit Angst entgegensahen, — und wo zugleich die große vorderasiatische Religionsmischung stattfand!

Man könnte versucht sein zu denken, daß überhaupt die Vorstellungen vom moralischen Niedergang der Menschheit als Zeichen für das Weltende ihren Ursprung in dem indischen Grundgedanken des Rückgangs hätten; und man würde das dann stützen mit der Gleichzeitigkeit dieses Gedankens und der Ausbreitung des Weltbrandes. Aber bestimmte innere Züge, die den indischen Ursprung verrieten, würde man schwer angeben können.

Von größerem Interesse wird es sein, zu untersuchen, ob bestimmte Gesichtsvorstellungen in die europäische Volksüberlieferung eingedrungen sind, sowie sie in die tatarische eindrangen[1]).

Ich nehme als typisches Beispiel die dänische Volksüberlieferung vom Ende der Welt, die bis auf unsre Tage im Volke

---

1) Reiche Sammlung von Sagen über „das Ende der Welt": Feilberg, Jydsk Ordbog III 1039.

weit verbreitet ist und in der Regel unter dem Namen „Sybilles Weissagung" geht.

In die Augen fallend ist ihr Mangel an Zusammenhang mit christlichen religiösen Gedanken oder tiefergehender ethischer Betrachtung. Einen Hauptpunkt bildet die letzte Schlacht, die als ein Angriff der Feinde auf Dänemark und die Befreiung des Landes — in der Regel unter Holger Danskes Führung — durch alle 70jährigen Männer und zwölfjährigen Knaben aufgefaßt wird, gewöhnlich aber mit phantastischen Zügen ausgestattet ist, wie daß der Türke (Deutsche, Schwede) sein Roß im Viborgsee tränkt u. ä.

Um „die letzte Schlacht" herum — die man als Kern betrachten kann, insofern sie der einzige zusammenhängende Bericht ist — gruppiert sich eine unendliche Menge zerstreuter Weissagungen, die von äußerst zufälligem und unbedeutendem Charakter zu sein scheinen.

Da sind z. B. Weissagungen — sie werden gerade besonders häufig als „Sybilles Weissagung" erwähnt —, die mit dem Ende der Welt nichts zu tun haben, sondern nur berichten, daß eine Stadt mächtig anwachsen oder ganz abnehmen soll, oder daß ein Ort ins Meer sinken oder entwässert werden wird. Im Inhalt erinnern sie also an den Hauptstamm der sibyllinischen Dichtung des antiken (und jüdisch-christlichen) Altertums.

Viele melden von den Veränderungen, die in der letzten Zeit der Welt mit der Kleidertracht der Menschen oder noch häufiger mit dem bebauten Boden vor sich gehn sollen: die Männer werden blau werden wie Tauben, die Frauen gefleckt wie Kreuzottern, oder Männer und Frauen überein gekleidet, Hügel werden abgetragen und Seen ausgetrocknet werden, die Erde wird eingeteilt werden in bloße Grasgärten oder Kohlgärten und doch kaum die vielen Menschen ernähren können, die Erde wird gemessen, das Volk gezählt werden; Störche, Schafe und Bienen verschwinden, so daß man die Eltern fragen muß, wie sie ausgesehn haben. Alles Dinge, die begründet sind in Wirklichkeitsbeobachtung des fortschreitenden Wechsels in der Kultur. Eine einzelne Bestimmung gilt auch dem Gange der Natur: Sommer und Winter werden sich mischen, wenn's mit der Welt zu Ende geht.

Der Bericht vom Niedergang der Menschheit gegen Ende der Welt begegnet hier in ganz außerordentlich abgedämpfter Form, eigentlich kommt nur die Überraschung über den Wechsel der

äußern Form des Lebens zu Worte. Er ist in seiner allgemeinen Auffassung gleich fern von einem Hinwelken des Weltlebens und von der christlichen Verkündung einer moralisch-religiösen Auflösung, denn in dem dänischen Volke lebt mehr von der Erwartung einer kommenden Herrlichkeit als von Angst vor einer Vernichtung[1]). Und doch muß dieser Bericht mit der ganzen Weissagegruppe vom Niedergang zusammenhängen, nach seiner Beschaffenheit am nächsten mit der indischen; er hat dasselbe starke Interesse für die Wandlungen des Gesellschaftslebens und ermangelt des moralischen Gesichtspunkts des Christentums. Nur das ist anders, daß er die in Dänemark sichtbaren Änderungen in der Kultur betrifft, und die Gruppe vermehrt sich ständig; nur selten gerät (wie auch in Deutschland) eine Weissagung von Wagen ohne Pferde mit unter die Gerichtstagsvorzeichen!

Mitten unter diesen an die Wirklichkeit geknüpften Zügen kann man einen so überraschenden Satz finden wie den, daß „die Menschen so klein werden sollen, daß zwei zusammen in einem Holzschuh stehn und dreschen können"[2]). Ohne daß die Verkleinerung der Natur sonst bekannt ist! Die Erklärung dieses Glaubens scheint in dem indischen Glauben an das Abnehmen der Natur und besonders an das Kleinerwerden des Menschen zu liegen, das wir im Buddhismus und weiter in der Volksüberlieferung (tatarisch) in der Form verfolgen konnten, daß die Menschen nur „eine Elle hoch", „eine Spanne hoch," „einen Zoll hoch" werden sollten.

Im übrigen enthalten die Weissagungen vom Ende der Welt viele verschiedne Züge. Da gibt es Weissagungen, daß gewisse Gegenden oder „unser ganzes Land" im Meere verschwinden wird, — die wir bereits in ihrem Zusammenhang mit dem heidnischen Ragnarök untersucht haben (oben § 4). Da gibt es Weissagungen von dem Lindwurm, der durch Hanherred (in Ty) kriecht; am Ende der Welt wird er hervorkommen und alles zerstören, — gleichfalls ein ganz primitiver Ragnarökgedanke (oben

1) Vgl. die Sagen, daß das Finden eines Goldschiffs oder das Kommen eines Goldschiffs eine zukünftige Glückszeit einleiten soll: da „wird es auch Dänemark gut ergehn" (Kristensen, Danske Sagn II 340 Nr. 366, S. 342 Nr. 376).

2) J. Kamp, Danske folkeminder 423 Nr. 1411; Kristensen, D. Sagn II 344 Nr. 398, S. 345 Nr. 401; vgl. ruthenisch und weißrussisch: so klein, daß 12 in einem Ofen stehn und dreschen können (Dähnhardt, Natursagen I 243f.).

§ 13, S. 98). Aber da gibt es zugleich eine bunte Mischung von Vorstellungen, die zum Teil eine höhere Kultur voraussetzen, die aber wunderlich zusammenhangslos an dem Platze stehn, den sie jetzt einnehmen.

Jeden einzelnen Gedanken in dieser Schar bis zu seiner Wurzel zu verfolgen, ist eine vielseitige Aufgabe, welche die Wissenschaft noch nicht zu lösen versucht hat; aber hier und da können wir eine und die andre Verbindungslinie entdecken. Wenn es in Ty heißt, daß die Welt vergehn wird, wenn der Kirchturm von Öslö fällt, so steht das im Dänischen für sich allein, entspricht aber einer in Deutschland zahlreichen Gruppe, wo der Untergang der Welt in Verbindung steht mit irgendeiner bestimmten Kirche[1]). Wenn sie im Dänischen nicht zahlreicher ist, hängt das wohl mit dem Mangel an religiösen Gesichtspunkten für das Weltende zusammen; es handelt sich da immer um die Verhältnisse unsres Volks im allgemeinen.

Im Vorbeigehn möchte ich den einzigen Volksglauben erwähnen, der einen gewissen Zusammenhang mit christlichen Gerichtstagsvorstellungen erkennen läßt. Sybille hat prophezeit, daß einst eine weiße Färse auf einer kleinen Insel in der Odense-aa bei Bellinge Bro stehn und nach Wasser brüllen wird. Einige Aufzeichner glauben, das deute darauf, daß alle Flüsse beim Weltbrande austrocknen werden; aber an sich ist das nur einer von den zahlreichen Berichten, daß eine Stelle, wo jetzt Wasser ist, einst trocken werden wird (eines der örtlichen sibyllinischen Motive)[2]).

Die weiße Färse, muß ich hinzufügen, ist nicht irgendein mythisches Wesen, sondern beruht nur auf der Neigung der Sage, einen einzelnen Gegenstand, am liebsten ein lebendes Wesen hinzustellen. So kommt ja auch ein roter Ochse zum Kirchturmfenster in Lygum hineingeschwommen, d. i. das ganze Land geht im Meere unter (oben S. 25).

Züge, die mit zur eigentlich christlichen Mythologie gehören, fehlen, wie gesagt, im Dänischen[3]). Selbst die eben erwähnte fallende Kirche ist in örtliche Züge eingesponnen: das Austrocknen der Bygholm-Furt und das Versinken der Bromölle in die Tiefe, und dadurch ihres religiösen Charakters beraubt.

1) Jyske Folkeminder VIII 383 Nr. 692. Von solchen „kirchlichen" Sagen kenne ich sonst nur die von dem Bilde an der Kirche zu Kværndrup (gleich unten). Die Weissagung, daß eine wilde Gans am Turm der Südkirche zu Flensburg hängen bleiben wird (Gamle danske minder III 203), hat keinen Zusammenhang mit dem Ende der Welt.

2) Danske Sagn II 342 Nr. 377. 378; Kamp, Folkeminder 144 Nr. 368.

3) Das einzige „christliche" Merkmal ist: wenn Jerusalems Schuhmacher nach Dänemark kommt (Danske Sagn II 269 Nr. 91).

Ein andrer dänischer Glaube ist jeder fünische, daß die Welt untergehn wird, wenn das Steinhaupt unten an der Mauer der Kirche zu Kvændrup in die Erde sinkt[1]). Man kann damit den böhmischen Glauben vergleichen, daß die Welt vergehn wird, wenn die marmorne Reiterstatue der Sibylle auf dem Berge bei Bamberg ganz in die Erde sinkt[2]); und aus Posen: die Welt vergeht, wenn der Stein mit der Spur vom Stabe und der Bischofsmütze des heiligen Adalbert in die Erde sinkt[3]). Und wieder liegt diese Sage dem Inhalt nach der früher erwähnten tatarischen nahe: die Welt vergeht, wenn die Fußspur von Gottes Pferde im Steine ausgelöscht wird.

Hinter dem christlichen Begriff vom Weltende und der letzten Zeit leben augenscheinlich Volksüberlieferungen, die sich weit umher von Land zu Land verpflanzen. Die Spur im Steine gehört vermutlich mit zu dem, was man im weitesten Sinne die indisch-buddhistische Strömung nennen kann.

Ähnlichkeiten zwischen dem Volksglauben verschiedner Orte können zufällig sein. Die Indianer Nordamerikas glauben, daß die Welt vergehn wird, wenn das heilige Feuer am Onondaga verlöscht; und in der Bretagne glaubt man, daß die Welt vergehn wird, wenn die immer brennende Lampe im Chor nur einer einzigen Kirche erlischt[4]). Hier zeigt der unermeßlich weite Abstand des Orts und der Kultur, daß keine nähere Verwandtschaft besteht; und zugleich merkt man die Ursache der Übereinstimmung: das Heiligtum und sein ewig brennendes Feuer wird als ein Schutz für das Bestehn der ganzen Welt aufgefaßt. Aber die andern oben erwähnten Fälle haben keine derartige klar durchscheinende Idee; sie sind gerade ganz zufällige Äußerungen über das Eintreten Ragnaröks, — und ihr Auftreten liegt immer auf den Wegen derselben großen Kulturströmung. —

Eine einzelne jütische Überlieferung verdient es, besonders erwähnt zu werden. Jetzt ist sie selten, im 16. Jahrh. spielte sie eine größere Rolle. Sie betrifft den Stein im grünen Tal[5]). Auf einem

1) Danske Sagn II 344. 309.

2) Božena Němcova, Großmutter 170 (Reclam Nr. 2057ff.).

3) Knoop, Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen (1893) S. 276. — Die Fußspur von Gottes Pferd, oben S. 367.

4) A Le Braz, La légende de la mort en Basse Bretagne (1893) 102. Indianisch, s. § 53.

5) Vedels Aufzeichnung (> Wegener, A. S. Vedel 158); handschriftliche Notiz, daß der Stein gesehn wurde 1503: Worm, Monumenta Danica

Stein in der Gegend von Viborg soll man eine Inschrift in Kupferbuchstaben gefunden haben, die aussagte, daß Kirchen zu Gefängnistürmen werden sollen, Knecht soll kommen zu Macht, Edling werden veracht't (Knecht soll gedeihen, Edling wird man vertreiben), Herrenleute sollen zu Kaufleuten werden, Priester zu Bauern und Bauern zu Wundertieren, Dänen werden der Deutschen Sitte annehmen, aber dann weh dir, Dänemark! „Und noch steht der Stein im grünen Tal!"

In dänischer Überlieferung steht dieser Bericht ganz allein, nicht nur durch seine Form als Inschrift, sondern vor allem durch sein Schwarzsehn und sein Standesinteresse.

In den Prophezeiungen der nordfriesischen Frau Hertje, die im 17. Jahrh. in Heimreichs Friesenchronik aufgezeichnet sind und in vielem unsern dänischen Sibyllensagen gleichen, jedoch düsterer sind in der Lebensanschauung, wird man Gedanken finden, die, wenn auch die Worte nicht dieselben sind, doch in dieselbe Richtung weisen: „De Tyt wart kamen, dat de Prester wert sine Platte bedecken und seggen, he sy neen Prester. Und de Ridder wart syn Schwert vornemen und syn Finger upholden, he sy neen Edelman". „De Tyt wart kamen, wenn de Buer syn Quick schall börnen und wart sehen enen Man in bunten Kledern, so wart he von sinen Quick lopen to syn Naber und ropen: Kom und help my den Hareman to Dode schlaen." „De Tyt wart kamen, dat en wohl gekledeter Edelman wart lopende kamen to enen Buren by de Plog, mit enen grauen Rock und bidden, dat he wolde mit ehm syn Rock verbüten."[1] Es ist kein Zweifel, daß die heftigen Ständekämpfe vom Schluß des Mittelalters mitgewirkt haben, um solchen Prophezeiungen auf die Beine zu helfen.

Andrerseits ist auf dem Stein im grünen Tal die Auflösung der Stände so ausdrücklich als die kommende Unglückszeit selber dargestellt, daß er abseits steht von all den gemischten und tastenden Weissagungen und an den indischen Weltuntergang erinnert, wo die Auflösung der Kasten das große Unglück ist, das alle Verderbnis in sich faßt, und wiederum die Erneuerung der Kasten die

---

309 (> Wimmer, Danske runemindesmærker II 83; > Resens Atlas VI 114 > Danske Sagn II 346 Nr. 410); Jyske folkeminder VI 69 Nr. 101. Schwedischer Bericht, aus Herjedal, zuerst gedruckt 1617: Feilberg, Ordbog III 554 (mit Hinweisungen).

1) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig-Holstein und Lauenburg 248f.

Grundlage für die Glückszeit der neuen Welt. Und das ist der Punkt, wo die indische Weltuntergangszeit am deutlichsten sich von der christlichen unterscheidet!

Es ist recht glaubhaft, daß „der Stein im grünen Tal" mit zur Wanderung der indisch-buddhistischen Strömungen gehört.

Sicher ist, daß Gedanken, die in der Geistesrichtung und zum Teil in Einzelheiten dem indischen Weltuntergangsbegriff weit näher stehn als dem christlichen, viel leichter über die Länder flattern und in der Form der Volkssage haben Wurzel fassen können als diejenigen, die nahe an das Christentum geknüpft sind.

Der indische Grundgedanke vom Hinwelken der ganzen Natur hat zwei große Ströme hervorgebracht, die sich über die Lande ausbreiteten: den Weltbrand und das gradweise Abnehmen des Lebens. Wenn der erste durch die Länder ging als eine geschloßne Masse, deren Weg nach Zeit und Ort verhältnismäßig deutlich verfolgt werden konnte, schlüpften die Gedanken vom Rückgang auf allerlei unbeachteten Wegen zu Zeiten ein, über die wir — trotz des kleinen Abstands von unsern Tagen — nicht so genau Bescheid wissen; und gerade in ihren barocken Einzelheiten hatten sie die abgegrenzten und deutlichen Züge, die sich am leichtesten in der Erinnerung des Volkes festsetzten.

NEUNTES KAPITEL.

UNTERGANG DER WELT BEI PRIMITIVEN VÖLKERN: NATURMOTIVE.

§ 50. *Die primitiveren europäischen Völker: der Einsturz des Himmels.*

Nicht wenige der neueren Forscher haben gemeint, daß der Gedanke an einen Weltuntergang erst auf einer hohen Kulturstufe entstand. Das scheint an sich nicht notwendig; gewisse Naturphänomene, besonders die plötzlichen und gewaltsamen, können leicht die Vorstellung von einem allgemeinen Untergang hervorbringen. Und tatsächlich treffen wir Vorstellungen namentlich vom Herabstürzen des Himmels oder dem Umsturz der Erde bei Völkern mit wenig entwickelter Kultur. Sie werden hervorgerufen (oder von neuem ins Bewußtsein gerufen) durch Naturbegebenheiten, vor allem durch Erdbeben. Sie können in doppeltem Sinne als primitive Naturmotive bezeichnet werden, sowohl weil sie sich so nahe an Natureindrücke anschließen, als weil sie bei primitiven Völkern auftreten. — Wir werden zuerst bei den Stämmen verweilen, wo das Herabstürzen des Himmels das wesentliche oder das einzige Phänomen ist.

Die Kelten. Das älteste Zeugnis geht zurück auf die Kelten in der Nähe der griechischen Halbinsel im 4. Jahrh. v. Chr. Wir verdanken den Bericht dem Sohne des Ptolemaeos Lagos, der Erinnerungen an die Kriegszüge seines Herrn, Alexanders des Großen, schrieb; die Schrift selbst ist verloren, aber der Geograph Strabon hat uns folgende kleine Erzählung daraus als ein Beispiel für die bündige Einfalt der Barbaren in der Rede bewahrt. Der junge König Alexander war siegreich in die Donaugegenden vorgedrungen, als Sendboten von den Kelten am Adriatischen Meere kamen und um seine Freundschaft baten. Abends beim Gelage nahm Alexander reichlich Wein zu sich, und er fragte prahlend, vor

wem von allen sie am meisten bange wären. Da antworteten die Kelten, daß sie nur das eine fürchteten, daß der Himmel herabstürzen möchte[1]).

Diese Vorstellung vom Untergang der Welt ist ganz verschieden von der Lehre vom Weltuntergang durch Feuer und Wasser, welche die gallischen Druiden 3—400 Jahre später vortrugen. Kulturtypisch und vermutlich auch geschichtlich gehört die eine mit der Ragnarökvorstellung bei höhern Kulturvölkern zusammen, die andre mit der Ragnarökvorstellung bei vielen primitiven Völkern. Das Einheitliche ist dann nur dies, daß wir die Kelten seit ihrem allerersten Auftreten in der Geschichte mit Ragnarökvorstellungen beschäftigt sehn; der Inhalt ändert sich mit der wechselnden Kultur.

Die Lappen. Man hat bisher geglaubt, daß die finnischen Stämme ohne einheimische Vorstellungen vom Untergange der Welt seien, — bis der merkwürdige Lappe Johan Turi unter Mitarbeit von Emilie Demant die alten Erinnerungen seines Volks niederschrieb[2]). Mehrere Sterne werden im Lappischen als Jäger oder gejagte Tiere aufgefaßt. Besonders gilt das von dem Stern Favtua [Arkturus], der mit seinem Bogen [dem Großen Bären] an der Jagd auf das Elentier [Kassiopeia] teilnimmt. „Vom Polarstern, Boahje-naste, gibt es da eine kleine Geschichte: Der Polarstern hält den Himmel hoch; und wenn am letzten Tage Favtua mit seinem Bogen den Polarstern trifft, dann fällt der Himmel herab und zerdrückt die Erde, und dann gerät die ganze Erde in Brand, und dann geht alles zu Ende.“

Eine prachtvolle Variante zu Turis Erzählung findet sich bei den russischen Lappen auf der Halbinsel Kola. Sie kommt vor in einem Buche von bis zu einem gewissen Grade belletristischem Charakter, aber die betreffende Sagenaufzeichnung ist unzweifelhaft echt: V. J. Nemirovitsch-Dantschenko, Strana choloda (= das Land der Kälte], St. Petersburg 1877, S. 209f. (die Übersetzung aus dem Russischen mitgeteilt durch Prof. K. Wiklund in Upsala): „Am Tulomschen Wasserfall [etwas unterhalb des Abflusses des Sees Notozeros, s.-w. von der Stadt Kola] hörte ich von Arbeitern, die für den Kolonisten Savin Lachse fingen, eine alte Erzählung von dem Berggeiste [russ. *gornyj duch*]. Ich gebe sie mit denselben Worten wieder, mit denen ich sie von einem alten Mann aus Songelsk [einem Lappendorf weiter westlich] vortragen hörte: Der große Berggeist, der so lang ist wie zehn alte Kiefern, macht mit seinen Hunden,

1) Strabon, Geographica, 7. Buch, 3, 8.

2) Joh. Turi, Muittalus samid birra, en bog om Lappernes liv, ved Em. Demant, Stockholm 1910, S. 266.

deren jeder so groß ist wie ein Renntier, Jagd auf das große weiße Renntier mit dem schwarzen Kopf und den goldnen Hörnern. Diese Jagd hat viele, viele Jahre gedauert, und wenn der Geist den ersten Pfeil nach dem Renntier schießt, bebt die Erde zum erstenmal: alle die alten Berge bersten und sprühen Feuer, die Flüsse fließen rückwärts, die Seen trocknen aus, das Meer sinkt und trocknet aus. Und wenn ‚der große Jäger' den zweiten Pfeil nach dem Renntier schießt, trifft er es in die schwarze Stirn zwischen den goldnen Hörnern, und dann gerät die ganze Erde in Brand; die Berge sieden wie Wasser, und wo Meere waren, erheben sich andre Berge und beginnen auch zu brennen wie Fackeln, so daß sie das ferne Land erhellen, von dem die Eismassen zu uns kommen und die kalten Winde blasen. Und wenn die Hunde sich über das Renntier werfen und es zerreißen, und wenn der Jäger ihm das Messer ins Herz stößt, dann fallen die Sterne vom Himmel, dann erlischt der alte Mond, und die Sonne sinkt hernieder irgendwo in weiter Ferne. Auf der Erde bleibt kein lebendes Wesen übrig, und dann ist es zu Ende mit der Welt[1]). Als der alte Mann dies Märchen erzählte, schämte er sich dessen, und die andern Lappen machten ihm auch Vorwürfe: Weshalb erzählst du solche ungeziemenden Dinge?"

Der Zusammenhang mit Turis Erzählung ist unbestreitbar. Beide handeln von einem Pfeilschuß, der den Untergang der Welt hervorruft; beide haben einen Bogenschützen, der ohne Unterlaß einem Renntier oder Elch nachjagt; das Tier hat bei Turi seinen Platz am Himmel (ist ein Sternbild), bei den Lappen auf Kola wird sein Platz nicht angegeben, aber das Renntier mit dem goldnen Geweih leitet den Gedanken doch in die gleiche Richtung.

Der Zusammenhang ist am schwächsten in der kola-lappischen Geschichte. Man sieht keinen natürlichen Grund dazu, daß der Tod des Renntiers den Untergang der Welt hervorrufen sollte, am allerwenigsten Grund zu einem Untergang, bei dem der Weltbrand die Hauptsache ist. Letzteres rührt sicher vom Einfluß des Christentums her. Den gleichen Gedankengang, aber schwächer, bemerkt man übrigens bei Turi: Das erklärt sich am ehesten dadurch, daß der lappische Sternbildmythus bei den östlicheren Lappen seine Lokalisierung und damit seinen Zusammenhang verloren hat. Eine andre Möglichkeit ist jedoch, daß das Bogenschützenmotiv und das Himmelsnagelmotiv zwei verschiedne Weltuntergangsformeln sind, die sich erst bei den schwedischen Lappen zusammengefunden haben.

Wir haben hier also wieder ein Ragnarök, bei dem das Brechen der Himmelswölbung der Mittelpunkt ist. Obwohl in christlicher Zeit aufgezeichnet, haben die Berichte nichts mit christlichen Vorstellungen zu tun, abgesehn davon, daß der Weltbrand — der in diesem Zusammenhang recht unnötig ist — daraus stammt.

1) Der Herausgeber fügt hinzu: „In dieser Legende ist die Einwirkung des alten nordischen Gottesdienstes unverkennbar; mindestens sind die Bilder gleichsam daraus entlehnt." Dieser Ausspruch dürfte doch — milde gesagt — zweifelhaft sein.

Weder der Gedanke des Berstens des Himmels als des eigentlichen Ragnarök, noch auch derjenige, daß der unbewegliche Polarstern den Himmel an seinem Platze hält, hat ein Seitenstück in einer christlichen Mythenbildung.

Dagegen können wir Vorstellungen derart zurückverfolgen zu dem Glauben und den Gebräuchen der Lappen in der heidnischen Zeit. Von den Lappen im nördlichen Norwegen erzählt der Missionar Jens Kildal 1730: „Es wird von götzendienerischen Lappen alljährlich im Herbst ein Ochse aus einer Renntierherde oder von anderm Vieh dem Maylmen Radien geopfert, damit er, der der oberste Gott der Lappen ist, die Welt nicht fallen lasse und damit er ihnen Glück gebe auf der Renntierjagd; und am Opferaltar wird ihm zu Ehren eine Säule mit einer Spalte am Ende aufgerichtet, Maylmensäule genannt, mit der er die Welt stützen soll; diese Säule soll beschmiert werden mit dem Blute des Ochsen, der ihm geopfert wird . . . Außer dem jährlichen Opfer an Maylmen Radien kommen auch besondre Opfer an ihn aus verschiednen Anlässen vor; u. a. auch wenn Verdunklungen an Sonne und Mond vorkommen, geloben die Lappen ihm Opfer, damit er die Verdunklung wegnehme.“[1])

Ungefähr dasselbe findet sich in Mag. Solanders „Relation“, die 1726 nach Kildals mündlichem Bericht verfaßt ist: „Verallden-ollma ist der vornehmste Gott bei den Finnen und Lappen und soll seinen Aufenthalt bei den Sternen haben und Glück verleihen auf der Renntierjagd. Andre wieder haben gemeint, daß er zur Empfängnis des Kindes im Mutterleibe verhelfe . . . Das Opfer für Verallden-ollma wurde so vollzogen, daß die Lappen ein Renntier nahmen, dasselbe zur Schlachtstelle hinausführten, während sie mit entblößtem Haupte beteten, daß Verallden-ollma dasselbe gnädig ansehn und entgegennehmen wolle; dort stießen sie es dann nieder und strichen von seinem Blute auf einen mit den Wurzeln aus der Erde ausgegrabnen Baum, den sie auch siebenmal umliefen; diesen Baum stellten sie später bei ihrer Opferstelle auf, hängten auch Kloben von Holz auf, mit welchen

1) Kildals Bericht in Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske Mythologi I 10 (Det kgl. norske videnskabers selskabs skrifter Nr. 1, Trondhjem 1903); fast gleichlautend in Kildals „Appendix“ (Reuterskiöld, Källskrifter till Lapparnes mytologi [1910] S. 94, vgl. 77).

Veralld en-ollma die ganze Welt nach ihrer Meinung auf-recht halten sollte."[1])

Lappisch *mailbme* bedeutet „die sichtbare Welt, die Natur". *Maylmen radien* ist „Herrscher der Welt"; gleichbedeutend damit ist *Varalden radien, Varalden olmai* (Himmelsherrscher, Himmelsmann), der jedenfalls teilweise eine Nachbildung des nordischen Frey ist.

All dies zeigt, daß die Vorstellung von der welthaltenden Säule bei Lappen und wohl auch bei Nordleuten und den noch südlichern Völkern unsres Stammes ausgebreitet war. Daß sie bei den Lappen entlehnt ist wie die meisten mehr ausgestalteten religiösen Bräuche und Begriffe, darüber herrscht bei den Forschern kaum ein Zweifel. Die Mühe, die auf den Kultus verwandt wurde — durch Errichtung einer Säule und durch ihre jährliche Stärkung vermittelst Bluts —, zeigt, daß man sich stark gedrängt fühlte, die Weltsäule zu sichern, d. h. daß man die ständige Angst mit sich herumtrug, sie könne versagen, also die ständige Ahnung eines Ragnarök.

Diese Form des Kultus, bei der ein ständiges Opfer die welttragende Säule daran hindern soll, zu versagen, wurzelt tief in heidnischem Gedankengang: wenn man die auf dem Platze des Heiligtums stehende irdische „Weltsäule" durch Einreiben mit Blut stärkt, gibt das der wirklichen himmlischen Weltsäule Kraft.

Entsprechende Vorstellungen machen sich bei unserm Volksstamm geltend. Das größte Heiligtum der alten Sachsen war eine *irminsûl*, eine „Weltsäule" (die 772 von Karl dem Großen umgestürzt wurde). Der Name wird bei Rudolf von Fulda richtig erklärt als „die Säule, die das Weltall aufrecht erhält" (universalis columna quasi sustinens omnia); dieser Geschichtschreiber lebte ca. 850 und stand durch seine Heimat dem Heiligtum nahe.

In einer Art von Verwandtschaft mit der Irminsäule standen auch die nordischen Säulen in der Halle, „die Hochsitzsäulen" (*ǫndvegissúlur*), die als außerordentlich heilig galten und in die ein „Gottheitsnagel" (*reginnagli*) oder auch „Weltnagel" (*veraldarnagli*) eingeschlagen war; der Nagel sollte sicher die Welt an ihrem Platze halten und die Säule selbst sollte an ihrer Unterstützung sich beteiligen.

---

1) Reuterskiöld, Källskrifter S. 25. Vgl. für das Folgende meine Aufsätze „Irminsul og gudestötter" (Maal og Minne 1910, 1) und „Nordisk og lappisk gudsdyrkelse" (Danske Studier 1905).

Auf einem heiligen Platze der Lappen kommt ein freistehender geschnitzter Balken mit einem in die Spitze eingeschlagnen Nagel vor[1]).

Auch zu der lappischen Vorstellung von dem Nagel, der den Himmel an seinem Platze hält (dem Polarstern), hat man ein Seitenstück im Nordischen. Man begegnet dem Worte „Weltnagel", *veraldarnagli*. Es ist nur als eine Glosse überliefert; man sieht daraus nicht, ob der himmlische Nagel selbst, der Polarstern, darunter verstanden wird, oder ob dieser Nagel der in die heilige Säule eingeschlagne *reginnagli* (Gottheitsnagel) ist und symbolisch den Himmelsnagel bezeichnet[2]). Aber jedenfalls ist die Vorstellung von dem die Welt haltenden Nagel deutlich.

Diese Weltuntergangsvorstellung liegt vor der Zeit der Eddamythologie. Sie hat sich Ausdruck geschaffen in einem Kultus, der noch dazu höchst verschieden ist an verschiednen Orten und die ehrwürdigsten Heiligtümer umfaßt, — was die Ragnarökmotive der Vikingerzeit nicht getan haben. Dagegen ist der Gedanke eines Einsturzes des Himmels und einer Weltsäule der Eddamythologie ganz fremd: „das Bersten des Himmels" ist kein Ragnarökmotiv, sondern ist nur — zusammen mit stürzenden Bergen und taumelnden Unholden — ein Glied in der nähern Ausmalung der Völuspá.

Für neuere Volksüberlieferung ist die ganze Vorstellung nur ein Scherz. Ein deutscher Volkswitz sagt, daß der Zeisig beim Schlafen „sein Kläulein über den Kopf hält, ihn zu schützen, wenn nachts der Himmel einfalle"[3]). Im gleichen Stil treibt schon die römische Komödie mit dem Einstürzen des Himmels Scherz (Terenz, Heautontimorumenos IV 2). — Dagegen brauchen die Dichter zu verschiednen Zeiten ragnarökartige Anspielungen, die sich durch ihren unmittelbaren Hinweis auf das sinnliche Weltbild

1) Maal og Minne 1910 S. 4 (<Leem, Beskrivelse over Finmarkens Lapper [1767] S. 437 und Tafel LXXXVI). — Valtyr Guðmundssons Einwendungen (Eimreiðin 1912, 105f.) gegen meine Auffassung von ǫndvegissúlur, reginnagli und Leems lappischer Säule mit dem Nagel sind so wenig eingehend, daß ich mich zu keiner Widerlegung veranlaßt sehe; diese Punkte spielen ja keine entscheidende Rolle in meiner Beweisführung. Dagegen ist Turis Mitteilung ein neues Faktum in der Hauptfrage selber: sie zeigt, daß die Lappen wirklich an einen Nagel geglaubt haben, der den Himmel aufrecht hielt.

2) Snorra Edda II 494; Maal og Minne 1910 S. 4.

3) Grimm, DM⁴ III 241.

behaupten. Arnor Jarlaskald läßt 1064 (in einer der Völuspá nachgebildeten Strophe) die Sonne schwarz werden, die Erde ins Meer sinken und den Himmel bersten, bevor solch ein Häuptling sich wieder findet (oben S. 24). Und in dem indischen Mahābhārata tröstet Kṛṣṇa seine geschändete Gattin damit, daß sie gerächt werden wird: „Selbst wenn der Himalaya seinen Platz wechseln und der Himmel niederfallen sollte, können meine Worte nimmer vergebens sein." Man vergleiche ferner Tegnérs: „Bevor nicht seine goldne Deichsel der Große Bär ins Ostmeer taucht."

Die Weltsäule spielt auch eine Rolle in jüngerer christlicher Mythenbildung. Im slowenischen Volksglauben heißt es: „Unter der Erde befindet sich ein ungeheurer Raum, dessen Wölbung durch eine riesenhafte eiserne Säule gestützt wird. Um dieselbe läuft der Knecht ‚Malchus' [aus der Leidensgeschichte Jesu] und versetzt ihr mit seinem eisernen Handschuh jedes Jahr einen Schlag. Wenn die Säule auf diese Art abgenutzt und durchschlagen wird, so tritt der jüngste Tag ein." (Zeitschrift für österreich. Volkskunde IV, 1898, S. 305.) Auch auf Sizilien glaubt man, daß Malchus immer um eine Säule herumgeht und sie jeden Sonntag oder Freitag mit seinem Eisenhandschuh trifft (Pitré, Usi e costumi sicil. IV 32. 269). Die Vorstellung des fernen Altertums von der Weltsäule hat sich hier vielleicht mit der Erinnerung an den gebundnen Riesen gekreuzt, der an der Fessel zerrt, um den Untergang der Welt hervorzurufen.

§ 51. *Die Eskimos: Einsturz des Himmels, Kentern der Erde.*

Bei den Eskimos in Grönland treffen wir Vorstellungen vom Weltuntergang, die sehr stark entwickelt sind und nah verbunden mit den gewaltigen Natureindrücken, die man ständig aufnimmt: den krachenden binnenländischen Eismassen und der lang andauernden Finsternis mit unsichrer Hoffnung auf eine Rückkehr des Lichts.

Unsre wichtigste Quelle ist das Tagebuch des Missionars Paul Egede von seinem Aufenthalt in der Diskobucht 1734—40[1]).

1) Continuation af Relationerne Betreffende Den Grönlandske Missions Tilstand og Beskaffenhed, Forfattet i Form af en Journal fra Anno 1734 til 1740. Ved Paul Egede Missionair udi Grönland, af Colonien Christians-Haab. Kbh. [1741] 4°. (Vgl. von demselben, Efterretninger om Grönland uddragne af en journal holden fra 1721 til 1788, Kbh. 1788; aber diese zusammenhängende Schilderung enthält doch nur wenig zur Ergänzung des ältern Auszugs. Ich habe nicht Gelegenheit gehabt, zu untersuchen, ob die Egedischen Papiere, deren Ausgabe jetzt von Dr. L. Bobé vorbereitet wird, weitere Mitteilungen enthalten.)

a) *Der Himmel fällt herab.* Der Gedanke, den Egede am frühsten und häufigsten bei den Eskimos der Diskobucht antrifft, ist derjenige, daß der Himmel herabfällt. 1736 1. 8. „Als ich bei den Wilden im Lande war und sie mich vom Untergang der Welt reden hörten, fragten sie, ob es nicht eine Stütze unter dem Himmel gäbe, denn zwischen Godthaab und Christianshaab hätten sie sie vor einigen Jahren krachen hören. Ihre Angekuten [d. i. Zauberer] haben ihnen erzählt, daß sie nahezu verfault sei und kaum noch zusammenhinge, und wenn der Himmel niederfalle, schlüge er alle Menschen tot" (S. 32)[1]). Dem entspricht eine etwas spätere Bemerkung: „Der Himmel steht jetzt hinlänglich fest; denn ein Angekkok am Klokkerhuk hat vor wenigen Tagen die Stütze, die zu fallen drohte, zurecht gestellt."[2])

An einer andern Stelle im Tagebuch heißt es: 1737 22. 2. „Nachdem ich mit ihm über den Schnee gesprochen hatte, fragte ich, was sie vom Regen dächten. Darauf antwortete er: Die Angekuten sagen, daß es im Himmel ein großes Wasser gibt mit einem Damme davor; dieses Wasser läuft bisweilen über und regnet auf die Erde herab. Aber falls der Damm bricht, fällt der ganze Himmel herab." In dieser letzten Mitteilung müssen zwei verschiedne Gedanken einander gekreuzt haben: wenn der Damm vor dem himmlischen Meere birst, muß die Erde ja überschwemmt werden, aber wenn die Stütze des Himmels birst, wird der selber fallen[3]).

Auch in christlichem Zusammenhang brauchen die Eskimos gewöhnlich diesen Ausdruck, der ihnen am geläufigsten ist. 10. 4. 1738 „Es kamen zwei von Nouk zurück und fragten, ob

---

1) Eine von der Weltstütze etwas abweichende Auffassung vom Ruhepunkt des Himmels findet sich dagegen in folgender Aufzeichnung Paul Egedes: 1737: „Ein Angekkok . . . fragte, ob ich am Ende der Erde gewesen sei und den Berg gesehn habe, auf dem der Himmel sich in die Runde bewegt. Er war selbst nicht dort gewesen; aber er hatte von andern gehört, daß der Himmel auf einem hohen, spitzen Berge ruhte, um den er sich mit allen Sternen, Sonne und Mond drehte." (Efterretn., S. 102, vgl. 104).

2) Continuation S. 69; Klokkerhuk ist die Südspitze des Erbprinzen-Eilandes in der Diskobucht.

3) Hierbei ist doch zu erinnern, daß das grönländische Wort für „Luft" (*silla*), wenn es zu „die große Luft" (*sikarsoak*) erweitert wird, „die Welt" bedeutet (Efterr. 110). Die Ausdrücke „die Luft fällt" und „die Welt fällt" sind dann kaum scharf getrennt.

die Zeit nahe sei, wo der Himmel herabfallen werde, da Sonne und Mond einige Tage zugleich verdunkelt waren, welches die Zeichen waren, die, wie ich gesagt hatte, dem letzten Tage voraufgehn sollten" (S. 83). 1737 2. 7. „Ein Grönländer ebendort [in der Sandbucht] fragte mich, ob es sich in Wahrheit so verhielte, wie ein Angekkok ihnen gesagt hätte, nämlich: daß einer von den Dienern Gottes vom Himmel herabgekommen sei nach dem Lande der Unsern, sie wissen zu lassen, daß der Himmel bald herabfallen würde" (S. 66). Als der Missionar sie tadelte, daß sie das Höllenfeuer nicht fürchteten, lautet die Antwort: „Freilich fürchten wir es sehr, und auch, daß der Himmel herabfallen wird. Ein Angekkok weit nördlich sagte im Sommer, daß er dem Fall nahe sei" (1739 11. 9).

1740 3. 2. Der Bruder eines neu getauften Mädchens „klagte über einen Teil seiner Landsleute, weil sie zum Spott gebetet hätten, der Himmel möchte herunterfallen".

Erst gegen Ende von Paul Egedes Aufenthalt eignen sie sich Ausdrücke an, die genauer die Vorstellung der Christen bezeichnen. So sagt 1739 8. 5. ein Dieb und Raufbruder, der den christlichen Missionar angreift: „Wann wird Himmel und Erde vergehn? Es wird lange genug davon geredet; aber sie stehn immer noch."

b) *Die Erde kentert.* Ferner trifft man die Vorstellung, daß die Erde in alten Tagen umgeschlagen ist, so daß die damals lebenden Menschen zu Unterirdischen wurden, und daß sie wieder einmal in der Zukunft umschlagen wird. Das erste kam 1739 7. 11. zur Sprache, als ein Eskimo kurz vorher mit seinem Kajak auf dem Meere spurlos verschwunden war; die Angekkoken teilten mit, „daß er von den Ingnersoit, d. i. den großen Feuerunholden entführt sei; denn so nennen sie Volk und Bewohner des Strandes oder Meeres. Diese, sagen sie, haben früher auf der Erde gewohnt, bevor die große Flut über die Welt kam, und als die Erde umschlug, kam das zu unterst, was früher nach oben gerichtet war".

Die entsprechende Vorstellung, daß die Erde auch in der Zukunft kentern wird, wurde plötzlich lebendig durch das fürchterliche Unwetter, das am Neujahrstag 1739 eintrat: „Sie dachten sonst überall, daß die Zeit gekommen sei, wo die Welt vergehn würde oder wenigstens die Erde umschlagen. Ja es schien, daß die Eisberge oben im Lande schon zu lärmen und sich zu bewegen begannen. Überall hier in der Bucht

wurden Verluste durch dieses Unwetter gemeldet, an Booten, Schlitten und andrer Bagage."[1])

c) *Die Erde birst.* Nur schwach entwickelt begegnet diese Vorstellung, die sich vom Kentern der Erde nicht scharf absondert. Als man gleich nach dem Tode eines Matrosen daran ging, seinen Sarg zu zimmern, waren die Grönländer sehr verwundert; „denn bei ihnen darf niemand sich etwas vornehmen vor fünf Tagen, damit sie nicht sterben oder die Erde birst" (27. 3. 1739). Die Furcht, daß „die Erde bersten wird," tritt auch in Verbindung mit der Verfinsterung von Sonne und Mond auf.

d) *Die Erde wird überschwemmt.* Wir haben bereits oben die mythische Vorstellung davon getroffen: Sie glauben, daß es ein großes Meer im Himmel gibt, an dessen Rande die Verstorbnen ihre Zelte aufschlagen und das voll ist von Seehunden und Fischen, wie die umherliegenden Felder von Renntieren; vor dem Meere befindet sich ein Damm: wenn das Wasser über den Damm strömt, regnet es auf Erden, „aber wenn der Damm bricht, fällt der ganze Himmel herab". Logischer würde es ja heißen: dann ertrinkt die ganze Erde.

Die Vorstellung vom Untergang der Welt im Meere, die an sich von der christlichen Lehre vollständig abweicht, hat doch unter den Eskimos christliche Elemente in sich aufnehmen können: 1738 25. 2. „Als ich von der Auferstehung der Toten redete, sagte er, er habe gehört, daß, wenn alle Menschen tot seien, dann werde eine große Flut die Erde überschwemmen und das Blut der Toten reinigen, und wenn Berge, Erde und Steine zertrennt und zerstreut sind und alles abgewaschen, dann werde ein Wind auf all das blasen, so daß es eine schöne Gestalt annehme. Die hohen Felsen und Berge werden zu schönem ebnen Lande werden mit vielen Renntieren. Die Knochen der Seehunde werden auch alle wieder Leben erhalten. Der da droben wird danach die toten Menschen anblasen, die Männer zweimal, und die Frauen

---

1) S. 102; vgl. 4. 2. im Isefjord: „Wo ich hinkam, sprachen sie von dem Sturmwetter am Neujahrstag, das, wie sie meinten, ein Beginn des Weltuntergangs sei. Sie hätten auch gehört, sagten sie, daß das Porträt des Königs, das in meiner Stube steht, geweint haben solle, kurz bevor das schwere Wetter heraufkam." 9. 2. ebenda: „auf den Grünen Inseln. Da passierte nichts, außer daß sie auch von dem oftbemeldeten Sturmwetter sprachen und meinten, daß der Gerichtstag bevorstehe". Vgl. 24. 5. 1740: „ein sehr starkes Wetter von NW. gab den Grönländern Anlaß zu denken, daß der Gerichtstag nahe sei" (S. 159).

einmal; dann werden sie auch lebendig werden. Aber von dem da droben, von dem er redete, wußte er mir nicht weitere Nachricht zu geben, als daß er es so von andern gehört hätte."[1]) Dieser mächtige „der da droben" ist ein der eskimoischen Mythenwelt fremdes Wesen[2]) und ist sicher nur der Gott der Christen, soweit die Eskimos imstande waren, ihn aufzufassen; ebenso wird die Auferstehung der Toten und die Seligkeit mit eskimoartigen Zügen ausgemalt. Ganz merkwürdig ist die Ähnlichkeit zwischen der eskimoischen Erzählung und der Schilderung in der Völuspá: eine ins Meer sinkende und wieder auftauchende Erde, die halb natürliche, halb geistige Seligkeitswelt, und der führende Herrscher „von oben," den keiner der Berichte näher schildern kann. Aber hier liegen ja auch gemeinsame Ursachen vor: die volkstümliche Vorstellung von einer Wasserflut ist mit christlichen Vorstellungen von der Vollendung vermischt.

Weit reicher sind jedoch die Vorstellungen von einer vorzeitlichen Wasserflut. Wir hörten eben den Mythus von den Wesen des Meeres, die „früher auf Erden gelebt haben, ehe die große Flut die Welt überschwemmte"; und hieran wurde eine Schöpfungssage geknüpft, wie die leere Erde wieder bevölkert wurde: „Ein Mann (woher er kam, wußte der Erzähler nicht) kam einher nach der großen Flut, für sich allein, ohne Gattin", er hatte Gestrüpp statt eines Bartes; mit einem Hügel auf der Erde zeugte er eine Tochter, die er heiratete, und von diesem Paar stammen die Geschlechter der Erde" (S. 96, vgl. 158).

Eine besondre Rolle spielen dabei die Spuren einstigen Meeresbodens, die sich oben im Lande finden. „Ein fremder Grönländer sagte, als er mich von der Schöpfung der Welt reden hörte, er habe gehört, daß der Himmel in alter Zeit auf den Spitzen der Berge ruhte, daß er aber später zu der Entfernung von der Erde emporgezogen sei, in der er sich jetzt befindet. Das geschah, sagte er, als die große Flut über die ganze Erde sich verbreitete, was er sowohl wie seine andern Landsleute aus den kleinen Schuppen

1) S. 79. Die Erzählung wird wiederholt Efterretn. S. 126. mit der Bemerkung: Diesen merkwürdigen Bericht habe ich von andern nicht gehört.

2) Sowohl die Benennung als die Handlung weicht von dem *Sillam* (der Luft) oder *Sillam-innua* (dem Herrn der Luft) ab, der erzürnt wird durch die Übertretung religiöser Verbote (Efterr. 110. 130. 132, vgl. 154; vgl. 170 vom Gotte der Christen). Näheres hierüber unten in § 455f.

und andern Meersachen schlossen, die sich haufenweise weit oben im Lande finden" (S. 89, 12. 7. 1738). Mehrere Eskimos aus dem Norden bekräftigten die Erzählung des Missionars von der Sündflut damit, daß sich das Haupt oder die Knochen eines Wals auf einem der höchsten Berge dort im Norden gefunden haben sollen (S. 81. 131).

So macht die vorzeitliche „große Flut" sich recht stark geltend, während die zukünftige ein mythischer und logischer Schluß ist von jener aus und von andern gegebnen Voraussetzungen.

e) *Verfinsterung der Sonne und des Mondes.* 13. 1. 1740: „Am Abend um 5 Uhr wurde unser Besuch [d. i. der besuchende Eskimo] sehr ängstlich, da eine Verfinsterung des Mondes eintrat, am meisten, als sie ihn ganz verfinstert sahen; denn sie dachten, daß der Tag des Gerichts bevorstehe." [Am nächsten Tag] „kamen mehrere, die glaubten, daß der Untergang der Welt nah wäre, sowohl wegen der neulichen Verfinsterung als auch weil die Sonne sich noch nicht hatte sehn lassen, obgleich seit dem 9., wo man sie von den Bergen sehen konnte, täglich klares Wetter gewesen ist." 30. 1. 1740: „Sie erzählten sämtlich, wie bange sie vor der letzten Verfinsterung gewesen wären und nach alter Sitte ihre Urinkübel zugedeckt und einem Hunde ein Ohr abgeschnitten hätten; aber da der Hund nicht wohl ohne Empfindung seine Ohren verlieren konnte, so gab ihnen das Hoffnung, daß die Natur nicht dem Verderben nahe sei; denn sie sagen so: wenn die Tiere aufhören, Empfindung zu haben, dann wird die große Luft (so nennen sie die Welt) vergehn . . . Ich bin auch in diesem Monat häufig gefragt worden, weshalb die Sonne noch nicht geschienen habe, was merkwürdig genug ist, da doch täglich klares Wetter gewesen ist." „Am 8ten kamen einige aus dem Isefjord, die meinten, die Welt werde vergehn, da die Sonne nicht klar schiene und das Meer aufgeregt wäre, außerdem hatten sie auch Gänse nach dem Norden fliegen sehn, was um diese Zeit des Jahres ganz ungewöhnlich ist."

24. 1. 1739: „Abends um 9 Uhr ungefähr war der Mond verfinstert, worüber einige Weiber, die bei uns waren, ganz bange wurden und meinten, daß der Weltuntergang bevorstehe . . . . Als die Verfinsterung nun vorbei war, begannen sie sich gegenseitig zu necken mit ihren tollen Bräuchen, die sie anwenden, wenn eine Verfinsterung eintritt. Einer davon besteht in folgen-

dem: Sie greifen einen Hund, am liebsten einen alten, der, wie sie meinen, mehr Verstand hat als ein junger; ihn kneifen sie ins Ohr und schlagen ihn. Wenn er dann empfindungslos ist und nicht schreit, dann steht ein Unglück bevor, oder auch die Erde wird bersten; denn, sagen sie, beginnt erst Sinn und Empfindung bei den Tieren zu vergehn, so trifft das gleiche später auch die Menschen. Daß die Tiere dies zuerst erfahren, liegt nach ihrer Meinung daran, daß deren Ursprung älter ist als der des Menschen und sie daher . . . innerlich mit Wissen davon begabt sind" (S. 101).

Die Verfinsterungen sind doch keineswegs allein an den Untergang der Welt geknüpft; die Eskimos hegen wie so viele Naturvölker die Befürchtung, daß sie ihnen etwas Böses zufügen. Sie erwarten, daß während der Verfinsterung die Mondhunde plötzlich den Kopf aus Wassereimern oder Urinkübeln herausstecken und daß man dann vor Schreck sterben wird. Sie glauben, daß die Sonne und der Mond während der Verfinsterung besonders für ihr eignes Geschlecht schädlich sind (die Sonne wird weiblich, der Mond männlich gedacht); — freilich merkt man in den Unterredungen und Erlebnissen des Tagebuches nichts von diesem Unterschied. Aber im Bewußtsein der Eskimos ist augenscheinlich der Weg recht kurz von dem „großen Unglück" und dem „Tode" bis zum „Bersten der Erde" oder dem „Vergehn der großen Luft".

Natürlich bietet dieser Glaube auch einen nahen Übergang zu christlichen Vorstellungen: „Am 16. [Januarius 1738] besuchte uns ein Bewohner der Walfischinseln. Er sagte, daß er durch seine Landsleute von Gott gehört habe, und auch, daß die Erde vergehn werde; daß er deshalb vor Bestürzung viele Nächte nicht schlafen konnte . . . Aus Anlaß der beginnenden Verfinsterung der Sonne sagte er: Ich habe von meinen Mitmenschen gehört (die Grönländer nennen sich allein Menschen), daß, wenn die Sonne ganz verdunkelt würde, die Toten aus ihren Gräbern lebend aufstehn würden" (S. 75).

Hier macht sich ein eigentümlicher Unterschied geltend. Der Glaube, daß die Verfinsterung der Sonne den Untergang der Welt herbeiführe, tritt nur in christlichem Zusammenhang auf. Die rein eskimoische Angst vor dem Untergang knüpft sich immer an Mondverfinsterungen in der Zeit, wo die Sonne nicht sichtbar ist.

Vermutlich war man in dieser dunkeln Zeit besonders zur Angst aufgelegt; und die Verdunklung des Mondes, die so viel sichtbarer ist als die der Sonne, hat dann einen besonders überwältigenden Eindruck machen müssen. Im ganzen spielt der Mond eine weit größere Rolle in dem mythischen Bewußtsein der Eskimos als die Sonne; seine Verfinsterung wird so aufgefaßt, als verlasse er seinen Platz am Himmel, um strafend oder verheerend ins Menschenleben einzugreifen. —

Alles in allem weicht die Anschauung der Eskimos vom Weltuntergange, die in den frühesten Missionarberichten begegnet, stark von den christlichen Vorstellungen ab. Selbst wenn sie von christlichen Vorstellungen reden wollen, übersetzen sie sie in ihre eigne Gedankenwelt. Erst während der letzten Jahre von Egedes Aufenthalt in der Diskobucht beginnt ein Nachhall der christlichen Verkündigung schwach zum Ausdruck zu kommen. Jene einheimischen Züge des Untergangs werden erwähnt als den Eskimos bekannt, ehe die Missionare zu ihnen kamen. Sie sind verwebt in ihre heimischen mythischen Vorstellungen; und sie sind zusammengesetzt aus den eignen Naturmotiven des Landes.

Die große mythische Triebkraft ist die gewaltige Natur des Landes, die *Eismassen bersten* läßt an Bergen und sich in die Tiefe stürzen. Wir haben ausdrückliches Zeugnis dafür, daß sowohl der Glaube an die berstende Himmelsstütze wie an das Kentern der Erde geweckt wurde bei diesem furchtbaren Getöse; bei einem dritten Motiv, daß die Erde birst, dürfte — nach seiner Beschaffenheit — dieselbe Triebkraft entscheidend gewesen sein. Daneben tritt das *Dunkel* als die große mitwirkende Triebkraft auf. Es macht sich am unmittelbarsten bemerkbar in dem Glauben, daß die Verfinsterung den Untergang der Welt bewirkt; aber dies ist das am schwächsten entwickelte der Ragnarökmotive. Weit wichtiger ist es, daß alle Motive bei ihrem tatsächlichen Vorkommen meist in Zusammenhang stehn mit dem winterlichen Dunkel; dies letztere scheint nahezu eine seelische Voraussetzung für diese Mythenbildung zu sein.

Am wenigsten abhängig von den Naturverhältnissen ist die Wasserflut. Aber den Grönländern war doch das Hereinbrechen des Meeres keineswegs unbekannt, das ihre Boote und Wohnungen zerstörte und ihr Leben bedrohte.

Ferner haben mehrere der Motive eine höchst bestimmte mythische Ausformung erfahren: die Himmelsstütze, der Himmelsdamm, das Kentern der Erde; oder richtiger: es lagen mythische Motive bereit, die, wenn man sie zu Ende dachte, auf einen Weltuntergang führten. In einem Falle baut die Sage nur auf einem mythischen Gedanken vom Zustande der Welt: bei der Himmelsstütze[1]; bei der Wasserflut wird weitergebaut auf einem Zustande (dem Himmelsmeer) und einer Sagenbegebenheit (der frühern großen Flut), beim Kentern der Erde nur auf der Sagenbegebenheit; aber überall war eine Voraussetzung vorhanden in heimischem Mythus im Verein mit Natureindrücken.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß die Verkündigung des christlichen Missionars den Vorstellungen vom Weltuntergang die Segel gefüllt hat; aber er kann sie nicht schlechtweg aus dem Nichts hervorgerufen haben. Schon äußere Kennzeichen machen das wahrscheinlich. Als der 26jährige Paul Egede 1734 in der Diskobucht landete, war vor der Bevölkerung dieser Gegend früher nie gepredigt worden, noch hatte dort eine europäische Niederlassung existiert; er war sechs Jahre von Grönland fort gewesen und brauchte wohl einige Zeit, bevor er der Bevölkerung näher trat. Daß das ganze eskimoische Ragnarök geschaffen sein sollte auf Grund seiner Predigten in diesen wenigen Jahren, ist eine Unmöglichkeit, und das höhere Alter wie die weitere Ausbreitung der Vorstellungen wird ausdrücklich von ihm bezeugt. Die einzige Möglichkeit für einen christlichen Ursprung ist dann, daß der Ausgangspunkt nicht die Diskobucht, sondern das 100 Meilen südlicher gelegne Godthaab zur Zeit seines Vaters Hans Egede wäre. 1721 war er in Grönland gelandet, aber es dauerte längere Zeit, bevor er sich die Sprache aneignen konnte; 1724 hielt er seine erste Predigt auf Grönländisch, 1729 begann er in größerm Umfange zu taufen, 1736 zog er sich zurück, nachdem er lange mit Sorgen und einer zerrütteten Gesundheit gekämpft hatte. Die Grönländer betrachteten ihn als einen großen Angekkok, und sie zeigten sich willig, sich mit Anrufung von Jesu Namen schlafen zu legen und aufzustehn; aber der Austausch von Gedanken zwischen ihm und der Bevölkerung scheint lange schwierig gewesen

---

1) Denn es würde wohl allzu künstlich erscheinen, wollte man den Glauben, daß der Himmel ursprünglich auf den Bergen der Erde geruht hat, in dasselbe System einbeziehen wie die Weissagung, daß er in der Zukunft herabfallen werde.

zu sein; in der Vertrautheit mit der Sprache und dem Gedankengang der Eingebornen übertraf sein Sohn ihn weit. Unter diesen Umständen scheint schwerlich hinreichende Zeit für eine so umfassende Mythenbildung in rein einheimischem Geiste geblieben zu sein, daß alle diese Vorstellungen von außen her auf dem fernen Disko Eingang gefunden haben könnten.

Aber schwerer als dies wiegt der innere Charakter der Mythen: ihre Übereinstimmung mit Natur und Mythenwelt bei den Eskimos und ihre genaue Übereinstimmung mit dem Ragnarök der primitiven Völker im ganzen. Ein wichtiges Zeugnis ist auch die öfter erwähnte Probe, während der Verfinsterung einem Hunde ein Ohr abzuschneiden, um zu sehn, ob er schon an seinen Sinnen gelähmt sei; ohne die Vorstellung von einem allgemeinen Untergang könnte man sie sich schwerlich denken.

Das Ragnarök der Eskimos hat kein Motiv, das unbedingt sein Sondereigentum ist; eher könnte man es einen idealen Repräsentanten der Ragnarökgedanken bei primitiven Völkern mit starken Natureindrücken nennen. Das „Herabfallen" des Himmels begegnet in ebenso ausgeprägter Form bei den allerältesten Kelten und wird an vielen Orten angedeutet. Das eigentümliche „Kentern" der Erde ist der Gedanke, den wir auf den Andamaninseln kennen lernen werden. Die brechende Stütze ist ein weit ausgebreitetes Motiv. Die Rolle der Verfinsterungen als Ragnarökmotiv niedern Ranges ist gleichfalls die gewöhnliche. Der Kern und die Triebkraft sind die stürzenden Eis- und Bergmassen, die hier die gleiche Rolle spielen wie die Erdbeben in den tropischen Gegenden.

§ 52. *Andamanen: das Kentern der Erde.*

Auf den Andamanen, den Inseln weit draußen im Indischen Ozean, findet man eine Vorstellung vom Weltuntergang, die ganz vom Verbrennen und Ertrinken der Welt abweicht, das der Buddhismus über einen großen Teil von Asien ausgebreitet hat, — und die von einem weit einfacheren Bau ist.

Man denkt sich die Welt (d. i. die Andamanen) flach und auf einem mächtigen Palmbaum ruhend, der Bârata heißt und mitten in einem Gebüsch steht, welches das ganze unterirdische Reich umfaßt. Dieser Dschungelwald, Châitân (das Todesreich), ist eine dunkle Stätte. Eine Brücke (Pīdga-làr-chầūga) aus Rohr erstreckt sich von der Erde zum Himmel und hält die Erde an

ihrem Platz. Erdbeben rührt her von dem Versuch der Verstorbnen, den Palmbaum zu schütteln, so daß die Brücke zerbricht und die Erde von ihrem Platze sich bewegt. Doch schütteln sie die Erde nie in der trocknen Jahreszeit; denn da würde die Erde in Staub ihnen über den Kopf hinabfallen; sie schütteln sie nur während oder kurz nach der Regenzeit, wenn sie die Erde als einheitliche Masse herumwälzen können. Aber einmal wird, auf (des Himmelsgottes) Pulugas Geheiß, ein großes Erdbeben kommen, und dann wird die Erde kentern, so daß alle Menschen sterben und die Verstorbnen ihren Platz auf der obern Seite einnehmen[1]).

Man bemerkt, wie nahe dies ganze Ragnarök mit den örtlichen Verhältnissen der Andamanen zusammenhängt: den recht kleinen Inseln draußen im Meere und den Erdbeben, die diese tropischen Gegenden heimsuchen.

Die einzelnen Züge entsprechen dem, was wir anderswo bei primitiven Völkern getroffen haben. Das Kentern der Erde trafen wir eben bei den Eskimos. Die Erdstütze erinnert an die Himmelsstütze bei denselben und bei noch andern Völkern. Das Verhältnis der Verstorbnen zum Kentern der Erde erinnert an die eskimoische Vorstellung, daß die Unterirdischen auf der Oberfläche der Erde gelebt haben, bevor sie umschlug.

Nur ein einziger Zug ist verdächtig: der Himmelsgott, auf dessen Geheiß die ganze Katastrophe eintreten sollte; das könnte leicht aus einer höhern Religion herstammen, und am wahrscheinlichsten aus der indischen, wo das Bewußtsein von dem Gotte als dem Zerstörer so stark ist. Aber die Teilnahme dieses Himmelsgottes am Untergange ist keineswegs mythisch ausgestaltet; und er ist zugleich überflüssig: die Toten rütteln beständig an der Palme, und einmal — muß man sodann erwarten — werden sie stark genug, um die Erde umzuschütteln[2]).

Also ein sehr einfaches, naturgebornes Ragnarök, dessen eigentliche mythische Handlung nur eine primitive Deutung des Naturphänomens ist.

---

1) E. H. Man, On the aboriginal inhabitants of the Andaman Islands (Journal of the Anthropological Institution of Great Britain XII, 1883) S. 161. 154. 163.

2) Über vermeintlichen Einfluß einer höhern Religion (der jüdisch-christlichen) auf die Mythenwelt der Andamanen s. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie (1912) S. 79f.

§ 53. *Indianer: Hauptmotive Einsturz der Welt und Weltbrand.*

Eine ganze Reihe von Amerikas alten Volksstämmen, besonders die, welche einen gewissen Grad von Kultur erreicht haben, haben recht kräftige Vorstellungen von einem kommenden Weltuntergang entwickelt.

Peru. „Diese Völker sagten, daß die Welt ein Ende nehmen würde, und diese Begebenheit würde nach dem Berichte einiger mit einer großen Dürre und dem Verschwinden der Sonne und des Mondes beginnen, nach andern damit, daß der Mond auf die Erde hinabfiele. Deshalb wurden sie, wenn eine Verfinsterung eintrat, von Schrecken ergriffen und schrien und riefen zum Himmel hinauf."[1]) Ihre Armauten (Weisen) lehrten sie, wie es heißt, daß die Sonne für immer würde in Dunkel gehüllt werden; Erde, Mond und Sterne würden durch Brand für ewig vernichtet werden (oder eine Dürre würde alles zugrunde gehn lassen, oder der Mond würde herabstürzen, „d. i.: die Wasser würden die Erde ertränken")[2]).

Diese Motive entsprechen der Dürre und der vulkanischen Natur des Landes. „Der Küstengürtel ist ein regenarmes, von der Sonne versengtes Land mit Steppen- und Wüstencharakter. In einigem Abstand von der Küste breiten sich hohe Flächen aus, die mit weißlichem Flugsand bedeckt sind, welcher vom Winde zu mächtigen Dünen angehäuft wird." „Oasen finden sich überall, wo ein Wasserlauf von den Bergen herabeilt, und so weit die Überrieselung reicht, breiten sich die grünen Streifen der Pflanzendecke aus." „Erdbeben sind sehr häufig und werden sogar von Schiffen bemerkt, die sich der Küste nähern" (viele Jahreszahlen für zerstörende Erdbeben werden angeführt). „Die Hochebnen zwischen den Kordillieren, die sogenannten Punas, sind ein herbstliches menschenfeindliches Land, weite Grassteppen mit gelblichen und dunkeln Farben. Wenn sich dort mehrere größere Städte finden, so liegt das an dem Minenbetrieb, und außerhalb der Städte ist die Bevölkerung gering an Zahl und zerstreut." „In Lima können mehrere Jahre hingehn ohne einen bedeutenden Regen. Ein paar Blitze und ein einzelner Donnerschlag, worauf das Unwetter sich fast immer beschränkt, sind eine so ungewöhnliche Begebenheit, daß sie die Bevölkerung in wilden Schrecken versetzt . . . Im Sommerhalbjahr, von November bis Mai, strahlt die Sonne von einem stets wolkenfreien Himmel, während sie in der Winterzeit von dichtem Nebel verborgen ist, dem Garrun, der das ganze Küstenland bis zur Höhe von 450 m bedeckt und höchstens einige Stunden in

1) Velasco, Histoire du royaume de Quito (Voyages, relations et mémoires de la découverte de l'Amérique, XVIII, Paris 1840) I 105 (< Gomara).

2) Brinton, Myths of the New World[2] 235 (< Velasco, und „Navarrete, Viages III 444").

der Mitte des Tages sich zerstreut.“ „Über die Punas jagen in allen Monaten des Jahrs kalte Süd- und Westwinde“; in der dünnen Luft ermatten Menschen und Tiere, die Gänse legen keine Eier, die Kätzchen sterben, und Kinder sterben jung, oder es fehlt ihnen einer der Sinne; Wälder fehlen ganz, und die alleinstehenden Bäume sind verkrüppelt; die steifen Grasbüschel geben der Puna ihre traurige Einförmigkeit; selbst in den fruchtbaren Tälern in der Puna (den Sierras) ist Waldbewuchs eine Seltenheit (Salmonsens Konversationslexikon).

Wir haben in dieser Naturschilderung alle die wesentlichen Momente des peruanischen Ragnarök: die übermäßige Dürre, die gewaltsame Erschütterung der Welt und sogar die langdauernde Verfinsterung der Sonne. Dagegen keine Voraussetzungen z. B. für Weltbrand oder Wasserflut. — Als Gegensatz kann man die Eingebornen in den Urwäldern Brasiliens nennen, deren Sagen reich sind an jedenfalls frühern Zerstörungen durch Feuer.

Sierra Nevada. Die Erzählung aus diesen von Erdbeben heimgesuchten Berggegenden dürfte Anspruch haben, als Ganzes wiedergegeben zu werden. „Die Eingebornen am Tahoesee führen ihren Ursprung auf eine große Naturumwälzung zurück. Einmal, sagen sie, besaßen ihre Stämme die ganze Erde, waren stark, zahlreich und reich; aber dann kam ein Volk dahin, das stärker war als sie, schlug sie und unterwarf sie. Dann schickte der Große Geist eine Welle vom Meere her, die beide Völker bis auf einige wenige Menschen verschluckte. Da legten die Vögte denen, die übrig waren, auf, einen großen Tempel als Zufluchtsstätte gegen eine zukünftige Flutwelle zu errichten, und auf der Spitze des Tempels verehrten sie eine Säule von immer brennendem Feuer. Nur einen halben Monat danach wurde das Land von Erdbeben und Gewitter heimgesucht; die Herrn des Landes nahmen ihre Zuflucht zu ihrem großen Turm. Die Unterdrückten flüchteten zum Humboldtflusse, schlüpften in Kanoes und kämpften um das Leben gegen alles Fürchterliche, was sie sahen: die Erde bewegte sich wie eine erregte See und warf Feuer, Rauch und Asche aus. Die Flammen schlugen bis zum Himmel und schmolzen viele Sterne, so daß sie wie geschmolzenes Erz herniederregneten; so entstand das Gold, das die weißen Menschen suchen. Hierbei wurde das Nevadagebirge aus dem Schoße der Erde herausgewälzt; aber der Turm sank, so daß nur die Kuppel über den Tahoesee hinwegragt. Seine Bewohner klammerten sich an die Kuppel, aber der Große Geist ging in seinem Zorn auf die Wasser, griff die Gewaltherrscher einen nach dem andern und warf sie in die Winkel einer großen Höhle auf der Ostseite der See, die heute

Geisterhöhle heißt, wo das Wasser sie einschloß. Dort müssen sie bleiben, bis ein letzter großer vulkanischer Brand, der die ganze Erde überschwemmen wird, sie wieder in Freiheit setzt. Unten aus ihrem Gefängnis kann man sie noch klagen und jammern hören, wenn der Schnee schmilzt und das Wasser im See steigt."[1])

Das Interessante ist hier, daß wir in allen Einzelheiten beobachten können, wie die starken vulkanischen Eindrücke Sagenbildung hervorrufen und wie Hand in Hand mit den ausgeführteren Umwälzungen in der Vorzeit weniger ausgeführte Weissagungen von der kommenden Vernichtung gehn.

Die Ragnarökvorstellungen der *Mexikaner* knüpften sich an ihre Einteilung der Zeit in Perioden von 53 Jahren. Dem Schlusse einer jeden solchen Jahresreihe sahen sie mit großer Angst entgegen, da sie fürchteten, daß die Welt vergehn würde. In Verzweiflung zerstörte man Kleider und Hausgerät, zerbrach die Götterbilder und verlöschte alles Feuer in den Tempeln. Am letzten Abend zogen die Priester hinaus zu einem Berge in der Nähe der Stadt, und wenn die Plejaden ihren Höhepunkt erreicht hatten, wurde mit einem Drehstock das neue Feuer angezündet und durch Läufer mit Fackeln überallhin ins Land hinausgetragen[2]).

Ähnliche Vorstellungen, doch ohne Zusatz von Zeitrechnung und daher unbestimmter in der Beziehung zum Weltuntergang, werden von den Wald- und Prairieindianern Nordamerikas (den Algonkins und Irokesen) genährt. Das Fest des Feuers, wo das alte Feuer ausgelöscht und ein neues durch Reiben entzündet wurde, war das größte alle Feste, denn das Feuer wurde als das Licht und die Lebenskraft selber aufgefaßt. „Bisweilen wurde ein ewiges Feuer unterhalten, und es wurde als ein unglückliches Vorzeichen — als Vorbote für den Untergang der Welt und die Vernichtung des Menschengeschlechts betrachtet — wenn es ausgelöscht wurde. Die Irokesen sagten, daß, ‚wenn das Feuer am Onondaga ausgeht, wir nicht länger ein Volk sein werden'."[3])

---

1) Bancroft, The native races of the Pacific states, III (1875) 89f. — Vgl. oben S. 41: Der Arhuacostamm auf dem Nevadagebirge glaubt, daß, wenn es dem Unhold gelingt, den Mond zu fressen, „die ganze Welt zugrunde gehn wird"; ebenda: in Guatemala Kampf der Sonne und des Mondes, der das Ende der Welt und des Menschengeschlechts herbeiführen kann.

2) Bahnson, Etnografien I 419; Brinton, Myths² 234—5.

3) Bahnson, Etnografien I 321.

Noch schärfer begegnet das Ragnarökmotiv in einer Erzählung der Algonkins: „[Der Schöpfer] Manabozho soll noch auf einer ungeheuren Eisscholle im Polarmeer leben; wir fürchten, daß die Weißen einst sein Versteck entdecken und ihn vertreiben werden. Dann steht das Ende der Welt bevor; denn sobald er wieder seinen Fuß auf die Erde setzt, wird sie auflodern und jedes lebende Wesen in den Flammen umkommen."[1]) Es könnte scheinen, daß dies letztere ein Nachklang christlicher Weltgerichtsvorstellungen sei (Weltbrand und Wiederkehr des Herrn, s. im nächsten Paragraphen); aber die Sagenbildung entspricht doch der großen Rolle, welche die Wiederkehr des Schöpfers rund herum in den indianischen Sagen spielt. Und ein Weltbrand kann am allerwenigsten in diesen Gegenden wundernehmen, wo die furchtbarsten Wald- und Steppenbrände der Erde vorkommen. —

Als Hintergrund oder Untergrund für die Vorstellungen vom Untergang der Welt müssen wir einen Glauben betrachten, der bei vielen Indianerstämmen in Nord- und Südamerika ausgebreitet ist: den Glauben an den nah bevorstehenden Untergang ihres eignen Volksstamms. Brinton erwähnt als Beispiel dafür die Vinebagoen, die in der 13. Generation zugrunde gehen werden; zehn davon sind schon dahingegangen. „Wenigen Stämmen fehlen solche Vorausahnungen. Die Chikasawen, die Mandanen in Missouri, die Pueblos in Neu-Mexiko, die Muyskas in Bogota, die Botokuden in Brasilien, die Araukanen in Chile sollen, nach Zeugnissen, die zu Zweifel keinen Anlaß geben, seit undenklichen Zeiten solche Weissagungen gehabt haben."[2]) Hier liegt eine rein seelische Ragnarökstimmung vor, die nicht weniger beachtenswert ist als die Natureindrücke.

Das Ragnarök der Indianer umfaßt einen außerordentlich großen Kreis von Naturmotiven. Wenn man von der Unsicherheit über das Vorkommen der Wasserflut absieht (und den Fimbulwinter ausnimmt), hat man alle ihre Arten. Scheinbar in buntem Wirrwarr. In Wirklichkeit jedoch mit einer gewissen örtlichen Zusammengehörigkeit. Die Verfinsterung oder das Verschlucken der Sonne können wir von Peru durch Mittelamerika (Guatemala) bis nach den Prairien der Vereinigten Staaten verfolgen. Den Umsturz der Welt in den Gegenden mit starken

1) Schoolcraft, Indian tribes I 319.
2) Brinton, Myths ² 236.

Erdbeben (Peru, Sierra Nevada). Einen allgemeinen Begriff vom Untergang der Welt in Guatemala, Mexiko und bei den Indianern der Prairien, bei den meisten dieser Völker im Zusammenhang mit der Bewahrung des heiligen Feuers. Den Weltbrand nur in den Vereinigten Staaten.

Dagegen fehlt dort eine mythische Ausformung und überhaupt weitausschauende Gedanken über die Sache. Die Bewahrung des heiligen Feuers ist das einzige eigentümliche Kampfmittel gegen die Zerstörung, und der logische Zusammenhang zwischen den zwei Dingen ist nicht gerade deutlich (das heilige Feuer ist besser geeignet, den Stamm zu erhalten als die Welt). Der einzige Versuch mythischer Ausformung ist die Wiederkehr des Schöpferheros (bei den Algonkins), und hier erfahren wir weder, weshalb sein Kommen den Weltbrand zur Folge haben wird, noch was er damit beabsichtigt. Man bemerkt in den Ragnarökvorstellungen der Indianer dasjenige, was ihre Mythenbildung und Sagenerzählung im ganzen charakterisiert: den wachen Natursinn, die allzeit arbeitende Phantasie, aber auch die Unsicherheit im Zusammenhang der Erzählung, die Schwäche in den Anläufen zu einer Plastik der Sage und die Abhängigkeit von unverstandenen religiösen Bräuchen. Aber gerade weil sie so wenig weiterkommen, ist ihre Anwendung der Naturmotive ein desto wertvollerer Gegenstand für die Beobachtung.

ZEHNTES KAPITEL.

RÜCKBLICK AUF DEN WELTUNTERGANG.

§ 54. *Naturmotive.*

Zwei Gedanken hat die eingehende Beschäftigung mit den Vorstellungen vom Untergang der Welt uns immer wieder entgegengebracht: ihre Fähigkeit, sich auszubreiten von Volk zu Volk und ihre Abhängigkeit von örtlichen Naturverhältnissen. Zwei Gedanken, die sich widersprechen — oder vielmehr, die im wirklichen Gange des Lebens einander ergänzen.

Dagegen sind Gedanken, die in der üblichen wissenschaftlichen Behandlung des Gegenstandes eine große Rolle spielen, notwendig mehr in den Hintergrund getreten. Das Recht des Weltuntergangs, als rein nationales Erbe betrachtet zu werden, ist — milde ausgedrückt — unsicher geworden; und der Weltuntergang erscheint keineswegs nur als Ergebnis einer höhern religiösen Entwicklung. Selbst wenn er sich zu Zeiten dem Drange anschließt, Ideale göttlicher Leitung und ethischer Vollkommenheit zu verwirklichen.

Wir bemerken die große Menge von Fällen, wo der Weltuntergang als ein Phänomen für sich erscheint, eine Vernichtung der Menschheit oder der ganzen sichtbaren Welt, — ohne daß göttliche Leitung hindernd oder hervorrufend eine Rolle spielt. So im Eskimoischen; zum Teil indianisch, tatarisch-estnisch-südrussisch.

An andern Orten wird ein göttlicher Wille als Ursache der Vernichtung verkündet. Aber diese Gottheit ist ein so unnötiges Glied in der Handlung (Kaukasus, Andamanen) oder so philosophisch-abstrakt (Indien), daß die jüngere Systematisierung eines Motivs vorliegen muß, das eigentlich für sich besteht.

Was aber nicht weniger dagegen spricht, die höhern religiösen Begriffe als Ausgangspunkt zu nehmen, ist der Umstand, daß es

weit leichter ist, den Stoff zu ordnen, wenn man nur Rücksicht nimmt auf den rein handlungsmäßigen Grundcharakter.

Wenn man die epischen Vorstellungen betrachtet, ganz abgesehn von dem mythischen oder religiösen Vorstellungskreis, dem ein Teil von ihnen angehört, so bekommt man ein Auge dafür, daß sie — wie so viele andre Sagenvorstellungen — ihre Sondergeschichte haben. Es zeigt sich, daß eine Menge inhaltlich übereinstimmender Vorstellungen auch räumlich sich aneinander schließen (und daß eine gewisse zeitliche Übereinstimmung zwischen ihnen sich auch nachweisen läßt, — soweit wir überhaupt zeitliche Anhaltspunkte für ihr Vorkommen haben).

Wir sehn andre Vorstellungen an weit auseinanderliegenden Orten wiederkehren, aber überall ortsgebunden an Natureindrücke. Dieselbe äußere Ursache muß weit umher auf der Erde einen gleichartigen Gedankengang hervorgebracht haben; doch ohne die genauen Übereinstimmungen in Einzelheiten, die das Wandern der fertigen Sage kennzeichnen.

Außer den großen zusammengesetzten Ragnarökvorstellungen — den indischen, den persischen, den christlichen (mit allen den mythischen Vorstellungen, die im Laufe der Zeit daraus abgeleitet und daran geknüpft sind) und den nordischen (wie auch den mehr unsichern keltischen) — haben wir rund umher weit mehr vereinzelte Vorstellungen vom Untergange der Welt. Eben diese letzten geben sich — gerade durch ihre Vereinzelung — als die natürliche Grundlage für die Bestimmung der Entwicklung von „Ragnarök" zu erkennen. Aber im übrigen finden sich ja dieselben Vorstellungen als Glieder in den größeren, zusammengesetzten Weltuntergängen, und diese Glieder müssen dann im Zusammenhange mit den entsprechenden freien Motiven betrachtet werden.

Weit umher bei den Volksstämmen begegnen wir der Vorstellung von einer großen zerstörenden Kraft, deren Eingreifen das Ende der Menschheit und des an sie geknüpften Lebens bedeutet. Die Kraft kann aufgefaßt werden 1. als rein physisch (Wasserflut, Einsturz, Brand), oder 2. als mythisch (lebendes Wesen), aber an ein Naturphänomen geknüpft, oder 3. als rein mythisch.

Es zeigt sich jedoch, daß diese Grenzlinien — die für unsre wissenschaftliche Systematik klar genug scheinen — nicht ganz tiefgreifende Gegensätze enthalten.

Der rein mythische Weltzerstörer steht selten außerhalb der mythologischen Systeme: nur eine einzige Gruppe, das gebundne Raubtier. Aber dieses oder die in den Berg eingeschloßnen Raubtiere gehören — nach Art und Gebiet — so nah mit dem Kaukasusriesen und der Demavendschlange zusammen, daß es nicht von ihnen abgetrennt werden kann; es muß als ein Erdbebenungeheuer angesehn werden, das auf seiner Wanderung das Naturmotiv verloren hat.

Innerhalb des mehr zusammengesetzten Weltuntergangs können wir dasselbe beobachten bei der „alten Schlange" des Christentums und ihrem Vertreter, dem gebundnen Satan (und bei „dem Tier aus der Erde" im Verhältnis zu den volksmythischen Erdbebenochsen).

Wir können also diese naturfernen Ungeheuer nicht als eine ursprüngliche, sondern nur als eine abgeleitete Gruppe auffassen. Wir haben dann nur zwei Gruppen als Ausgangspunkt: die naturphysische und die naturmythische; und sogar sie sind nicht scharf getrennt: so sind Tote, welche die Erde umzuwerfen versuchen, eine schwache Entwicklung des üblichen Erdbebenmotivs in mythischer Richtung. Anstatt diese Teilung zugrunde zu legen, wollen wir uns deshalb an die einzelnen Naturmotive halten und ihren physischen und mythischen Charakter zusammen untersuchen.

1. Einsturz des Himmels, bekannt auf zwei verschiednen Gebieten, einem eskimoischen und einem europäischen mit niederer Kultur (bei den Kelten im 4. Jahrh. vor Chr., den Lappen). Das Motiv kann überall auftauchen; die Vorbedingung ist ja nur, daß die Menschen den Himmel als eine feste Wölbung auffassen, die der Gefahr des Zusammensturzes ausgesetzt ist.

Im Zusammenhang damit tritt der Glaube an eine unsichtbare Weltstütze auf, die den Himmel aufrecht hält: 1. eskimoisch, 2. im Nordeuropäischen, wo eine irdische Götterstütze aufgerichtet wird, die als „Weltstütze" (lapp. *maylmen*-Stütze, altsächsisch *irminsûl*) bezeichnet wird und deren Einreiben mit Opferblut die Aufrechterhaltung der Welt bewirkt.

Zugleich begegnet die Vorstellung von einem „Weltnagel", durch den der Himmel an seinem Platze festgehalten wird, im Lappischen der Polarstern, wobei ausdrücklich hervorgehoben wird, daß sein Ausreißen den Zusammensturz der Welt herbei-

führt. Im Nordischen kennt man einen *veraldarnagli*, ohne daß wir etwas Näheres von ihm wissen; vielleicht ist er identisch mit dem *reginnagli* (dem Nagel der Gottheitsmacht), der in die heilige Stütze eingeschlagen war.

Innerhalb des keltischen und des germanischen Volksstamms ist dies die älteste Form für „Ragnarök", die wir nachweisen können. Sie scheint überhaupt auf die niedere Kultur beschränkt.

In die mehr entwickelten Weltuntergänge findet das Bersten des Himmels nur als untergeordneter Zug Aufnahme und ohne unmittelbar den Untergang der Menschheit herbeizuführen: „der Himmel birst" in der Völuspá. In der Kunstdichtung ist das nur ein poetisches Bild oder sogar ein Gegenstand des Scherzes.

2. Die Verfinsterung der Sonne (§ 5) wird von vielen Völkern der Welt so aufgefaßt, daß ein wildes Tier im Begriff ist, die Sonne zu fressen, und ebenso die Verfinsterung des Mondes. An vielen Orten wird sie als das größte Unglück aufgefaßt, und man sucht mit allerlei Mitteln das Ungeheuer zu verscheuchen. Bei Indianerstämmen in Nord- und Mittelamerika ist man sich am deutlichsten bewußt, daß „wenn" das glückt, „die Erde zugrunde gehn wird und alle Menschen aussterben werden". Bei Littauern und Süddeutschen haben wir das Bewußtsein, daß das Ungeheuer die Oberhand bekommen und dadurch das Ende der Welt eintreten wird.

Wie früh eine solche Erwartung, oder auch nur ein klares Bewußtsein von der Möglichkeit einer Weltvernichtung auf diesem Wege, vorhanden gewesen ist, läßt sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen. Weit eher kann man ein bestimmtes Resultat erreichen in bezug auf die entscheidende Vorstellung: das sonnenfressende Ungeheuer. Lasch (der eine gründliche Abhandlung über die Verfinsterung im Volksglauben geschrieben hat) führt sie in eine recht frühe Zeit in der Geschichte der Menschheit zurück: Es sei sozusagen der ganzen Menschheit eigentümlich, die Verfinsterung so aufzufassen, als ob der Himmelskörper krank oder sterbend sei und deshalb seinen Schein verloren habe; die nächste Entwicklungsstufe, die viele Völker unabhängig voneinander erreicht hätten, bestehe darin, daß man den Himmelskörper als zerrissen oder verschluckt von einem Ungeheuer oder Raubtier auffasse, und dies entspreche ganz der dualistischen Grundauffassung in vielen niedern Religionen. Doch scheint es mir, daß hier allzu viele Voraussetzungen für ein so einfaches Motiv aufgestellt werden. Wenn der südamerikanische Indianer mit allerniedrigster Kultur sagt, daß „der Jaguar die Sonne gefressen hat", und wenn der Finne sagt: „der Mond wird gefressen" (nicht von seiner Verfinsterung, sondern von seinem regelmäßigen Abnehmen), dann beschreibt ein Wilder mit diesem Bilde, oder wohl richtiger nur mit diesem

Worte, das Himmelsphänomen selbst, das vor seinen Augen vorgeht; um ein solches Wort anzuwenden, braucht er sich nicht klar gemacht zu haben, ob der sichtbare Himmelskörper ein Ball ist oder vielleicht ein laufendes Tier oder ein fahrender oder reitender Mensch. Diese sehr einfache sprachliche oder mythische Vorstellung kann später nach den allgemeinen Begriffen Farbe annehmen. Die Sonne kann als ein lebendes Wesen aufgefaßt werden, das für sein Leben kämpft; und auf einer spätern Stufe können Sonne und Ungeheuer unter die Helfer und Feinde der Menschen eingeordnet werden; — und wenn die Furcht vor dem Siege des Bösen festgehalten wird, gelangen wir zu einem Ragnarök.

Endlich haben wir die nordische (sowohl eddamythische als allgemein-volkstümliche) Vorstellung von den zwei Wölfen, die in der Nähe der Sonne laufen und von denen der eine am Ende der Welt die Sonne verschlucken wird. Hier handelt es sich um ein andres Naturphänomen (die Nebensonnen), und wir wissen nicht ganz deutlich, ob die Sonnenfinsternis in die Ragnarökvorstellungen eingemischt worden ist[1]). Aber daß die nordische Auffassung ein Seitenschößling der gewöhnlichen ist, bei dem nur ein andres Naturmotiv in den Vordergrund geschoben ist, darüber ist kein Zweifel.

Das Nordische allein hat die weitere Ausformung des Ragnarökmotivs zu einer ganzen Handlung. In den Vafþrúðnismál begegnet es mit zwei zugesetzten Gedanken: 1. das Verschlucken der Sonne steht in Verbindung mit dem Eintreten eines Fimbulwinters und sein Aufhören wieder mit dem Erscheinen einer neuen Sonne, 2. eine „Wiedergeburt in den Nachkommen“, indem die Sonne vor ihrem Tode eine Tochter geboren hat, die nach dem Aufhören des Fimbulwinters dieselben Wege ziehn wird wie jene. Aber diese beiden Motive, Fimbulwinter und Wiedergeburt, sind augenscheinlich aus andern Ragnarökvorstellungen entlehnt. —

Im ganzen findet sich, auch bei den Völkern, welche die Verfinsterung als ein Auffressen der Sonne auffassen, ein ziemlich unbestimmtes Gefühl eines großen Unglücks. Ähnlich auch unter den Grönländern bei der Mondverfinsterung, die (infolge ihrer langen Winternacht) die gleiche Rolle spielt wie die Sonnenfinsternis anderswo; sie glauben, daß die Hunde des Mondes dann auf der Erde sich bewegen und Unglück anrichten, aber ihre Ragnarökvorstellung bei der Verfinsterung ist die bei ihnen übliche: daß dann der Himmel herabfallen wird (§ 51, vgl. 53).

---

1) Völuspá: „Schwarz werden die Sonnenscheine in den Sommern danach“ gleich nach der Erwähnung des Sonnenwolfs.

Auch eine mehr physische Verfinsterung begegnet beim Untergange der Welt. Am deutlichsten bei den Peruanern: „Das Ende der Welt würde nach dem Berichte einiger mit einer großen Dürre und dem Verschwinden der Sonne und des Mondes beginnen, nach andern damit, daß der Mond auf die Erde hinabfiele" usw. (§ 53). Die Sonnenfinsternis bildet hier nur die Einleitung dazu, daß die ganze Natur in Unordnung gerät. Noch deutlicher bei den Lappen: während der Sonnen- oder Mondfinsternis geloben die Lappen ein Opfer für den „Weltherrscher"; es scheint von gleicher Art zu sein wie das große Jahresopfer: es wird ihm ein Renntier geopfert und sein Blut auf die „Weltstütze" des Heiligtums gestrichen, um zur Aufrechterhaltung der Welt zu helfen (§ 50).

Haben wir schon dies Gepräge einer Warnung oder Einleitung in den primitiven Mythologien, so macht es sich noch stärker in den entwickelteren Religionen geltend. „Und es werden Zeichen geschehen an der Sonne und Mond und Sternen", heißt es in Jesu Reden (Lucas 21, 25; vgl. Matth. 24, 29; Marc. 13, 24). Und im Anschluß daran gibt es in der christlichen Zeit eine lange Reihe Belege für die Auffassung der Verfinsterung als Vorzeichen des Gerichtstags. Am nachdrücklichsten sind sie in breitern Schichten wohl doch ziemlich bald nach der Einführung des Christentums: auf dem Feldzuge Ottos I. in Kalabrien wurde das Heer in dem Grade „von unglaublicher Angst ergriffen" über eine Sonnenfinsternis, daß es glaubte, „der Gerichtstag sei gekommen", und jeder sich versteckte, so gut er konnte.[1]) In mehr kirchlichen Kreisen betrachtet man Heimsuchungen durch Krieg und moralischen Niedergang in höherm Maße als Vorzeichen des Endes.

Am wenigsten treten die Sonnenfinsternisse in dem indischen Weltuntergang hervor. Es heißt ein einziges Mal, daß Rāhu (das Sonnenungeheuer) die Sonne außer der Zeit angreift (oben S. 388), denn man glaubte ja, daß das Weltende käme durch eine Vermehrung, nicht durch eine Schwächung der Wärmestärke der Sonne.

Wenn die Sonnenfinsternis als eigentliches Ragnarökmotiv keine größere Rolle spielte, geschah das wohl, weil die Naturunterlage dafür im Bewußtsein der Menschen fehlte. Die Bilder-

1) Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe S. 9. Vgl. die Angst bei der Sonnenfinsternis von 989 (oben S. 42). Über Eindrücke der Himmelsphänomene s. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger I² 127—40, II 491.

schrift der alten Mexikaner zeigt, daß sie die Verfinsterung astronomisch richtig aufgefaßt haben, aber in den Opferbräuchen kommt sie in mythischer Einkleidung vor; bei Indern und Chinesen wissen die Gebildeteren Bescheid über die Ungefährlichkeit der Verfinsterung, während das gemeine Volk Lärm macht, um den bösen Drachen von der Sonne fortzutreiben. Mit andern Worten: die Völker erreichen eine Kulturstufe, wo sie von dem Phänomen nicht mehr geschreckt werden; der Mythus tritt dann in den Hintergrund oder sinkt zum Volksglauben herab. Wenn die Nordleute das Auffressen der Sonne als wesentliches Ragnarökmotiv bewahren konnten, war das möglich, weil sie es von der Verfinsterung ablösten — dafür ein anderes Naturmotiv hervorhoben — und das „Fressen" der Sonne weit hinaus in die Zukunft verlegten.

Alles in allem kann man sagen, daß die Sonnenfinsternisse eine große Rolle gespielt haben, indem sie Ragnarök*stimmung* hervorriefen, eine geringere dagegen durch die Ausformung bestimmter Auftritte. Das Nordische, der einzige wirkliche Kreis von Ragnaröksagen, in dem dies Motiv einen bestimmten Platz hatte, löste die Verfinsterung durch „die Nebensonnen" ab, — die auch bei benachbarten Völkern als Träger von Zerstörungsvorstellungen betrachtet wurden. Überhaupt vermag jede Unregelmäßigkeit im Gange der Sonne die Vorstellung von etwas Unheilverkündendem zu wecken (Erlebnisse derart können noch heute überall vorkommen), — vermutlich gerade weil sie von der Gesetzmäßigkeit abweicht, die sonst die tägliche Bewegung der Sonne auszeichnet.

3. Das *Herabstürzen der Sterne* erscheint weit umher in den Ragnarökvorstellungen, aber nie als einziges Glied, nie in *einer* festen Form, die von Volk zu Volk sich gleich bleibt.

Der Polarstern wird von einem Pfeil getroffen, wodurch die Himmelswölbung birst (lappisch).

Ein stürzender Komet steckt die Erde in Brand (persisch, mit Ausläufern im Spätindischen und schwächer in jüdischen Sibyllenprophezeiungen und in der Offenbarung des Johannes).

Der Mond stürzt auf die Erde herab als Beginn des Weltuntergangs (Peru); nach einer einzelnen Quelle wird das den Untergang in einer Wasserflut hervorrufen.

„Die Sterne werden vom Himmel fallen" (Matthäus 24, 29) als Nebenmoment der Einleitung zur eigentlichen Vernichtung; und

ebenso weiterhin in christlicher Überlieferung. Ebenso auch in der Völuspá: „Die heitern Sterne fallen vom Himmel" als Nebenmoment in der Vollendung der Zerstörung.

Diese Vorstellung ist augenscheinlich am fruchtbarsten in dem mehr zusammengesetzten und dem religiös stärker entwickelten Ragnarök. Aber sie scheint auf einer niedrigeren Stufe nicht unbekannt zu sein; im Lappischen liegt freilich der Nachdruck auf dem Bersten des Himmels. Das Naturphänomen selbst (Sternschnuppe u.ä.) ist allerdings zu wenig furchterweckend, um Grundlage für ein Ragnarök werden zu können.

4. Das Umstürzen der Erde tritt in zwei Formen auf: als allgemeiner Zusammensturz und als Kentern der Erde[1]). Ganz scharf lassen sie sich nicht trennen; beide beruhen auf einem aus dem Erdbeben gezognen Schlusse und machen eins der kräftigsten Ragnarökmotive aus.

Die Eskimos in Grönland erwarteten 1739, als die Eisberge oben im Lande zu lärmen und sich zu bewegen begannen, daß die Welt vergehn „oder wenigstens die Erde umschlagen" würde. Man glaubte nämlich, daß die Erde vorher einmal gekentert sei, so daß die damals auf der Erde wohnenden Wesen eingeschlossen und dadurch zu Bergunholden geworden wären.

Die Grönländer fürchteten jedoch auch, daß „die Erde bersten würde" in Verbindung mit einer Verfinsterung von Sonne und Mond oder mit einer Verletzung religiöser Bräuche.

Die Bewohner der Andamanen glaubten, daß die Toten die erdetragende Palme in jeder Regenzeit schüttelten und daß die Erde einst würde umgekehrt werden, so daß die Menschen unter der Erdfläche wohnten.

Die Indianer in der Sierra Nevada glauben, daß die bösen Menschen, die bei einer frühern Naturumwälzung des Großen Geistes im Gebirge eingesperrt wurden, bei einem zukünftigen Weltbrand wieder in Freiheit gesetzt werden würden.

---

1) Wie naheliegend dieser Gedanke für die frühe Menschheit ist, sieht man auch aus einer lappischen Erzählung, die sicher eine ziemlich freie Wiedergabe des Sündflutberichts der Bibel ist: „Sie erzählten, in alten Zeiten habe Gott (Jubmel) die Erde umgestürzt, so daß das Wasser aus Sümpfen und Flüssen das Land überschwemmte und alle Menschen ertränkte, außer zwei Geschwistern, einem Knaben und einem Mädchen. Die nahm Gott unter den Arm und setzte sie auf einen hohen Berg, der Passe-ware hieß" usw. (P. Högsström, Beskrifning öfwer de til Swerige hörande Lapmarker, 1747, S. 57; mitgeteilt von Prof. K. Wiklund.)

Also die gleichen Gedanken auf weit voneinander entfernten Plätzen der Erde: ein Gesamtumsturz, der das Menschengeschlecht von der Erde entfernen und die Unterweltsbewohner ans Tageslicht bringen werde.

Der Umsturz tritt meist als ein Kentern der gesamten Erde auf, und nur in dieser Gestalt zeigt er sich unabhängig von andern Motiven. Wo er nur ein allgemeines Erdbebenphänomen ist (Nevada), ist er ein Teil eines größern Ragnarök. Dem entspricht es, daß an vielen Orten das Erdbeben als Einleitung oder Nebenphänomen zu einem großen Ragnarök auftritt (christlich, indisch-buddhistisch). Am meisten ist es im Nordischen nur Nebenphänomen, wo allein die Völuspá eine schwache Andeutung davon hat: „Steinfelsen stürzen". Man sieht hieraus, daß in primitiver Mythenbildung das Erdbeben starke Fähigkeit hat, ein Ragnarök zu schaffen, daß aber, wenn die Kultur steigt und mehr zusammengesetzte Ragnarökvorstellungen sich bilden, diese Fähigkeit schwindet.

Noch ein Erdbebenmotiv ist mitzunehmen, das sich jedoch nur in einer einzelnen Quelle findet und gar sehr eine Sonderstellung einnimmt; ich habe es deshalb früher nicht unter die verbreiteten Typen mit aufgenommen. In Luxemburg glaubt man, daß mitten in der Erde Riesen wohnen; wenn sie sich miteinander schlugen, hob die Oberfläche der Erde sich an einigen Stellen und senkte sich an andern; daraus entstanden Berge und Täler. Einer der Riesen wohnt im Norden, ein andrer im Süden, jetzt nähern sie sich einander und tragen einen mächtigen Berg auf dem Rücken; wenn sie sich treffen und kämpfen, wird die Erde zugrunde gehn (Revue des traditions populaires VIII 230). Als Deutung des Erdbebenphänomens und als ein darauf gegründetes Ragnarök mag dieser Glaube hingehn. Das Auffallende ist nur, daß ein weltzerstörender Kampf stattfindet — in einer ganz alleinstehenden Form.

5. Der Ausbruch des in der Erde verborgnen Ungeheuers ist außerordentlich häufig, aber auf ein gewisses geographisches Gebiet eingeschränkt: Westasien und Europa, namentlich Osteuropa. Mit bestimmtem Erdbebencharakter tritt dies Motiv in den Elbrussagen des Kaukasus auf und bei dem mit jenen nahe übereinstimmenden Loki; ebenso bei der persischen Schlange im Demavend, d. h. in der Demavendüberlieferung selbst (denn an entfernteren Orten ist das Naturmotiv über Bord geworfen). Vorhanden, aber schwächer ist das Naturphänomen (das Brüllen) bei der Urko in Schweden und bei dem Lindwurm, der gehört und sogar gesehn wird, wie er sich in Ty durch das Land nagt.

Ohne hörbare oder fühlbare Naturäußerung treten — außer den örtlich entfernteren Formen des Kaukasusriesen und der Demavendschlange — noch die tatarisch-estnischen Hunde im Gebirge auf, „das Tier aus der Erde" in christlichen und muhammedanischen Weissagungen, der Antichrist in Lindwurmgestalt (süddeutscher Volksglaube). Aber in dem „Bellen" der erstern am Weltende dürfen wir sicher ein Überlebsel der vulkanischen Phänomene sehn. Noch unvollständiger ist der Garm der Nordleute, der das Ragnarökbellen mit den andern gemeinsam hat, aber nicht im Berge vorkommt, sondern nur — als Überlebsel davon — vor der Berghöhle angebunden ist. Auch der gefesselte Satan der christlichen Welt hat Überreste der Naturgrundlage insoweit, als er in eine unterirdische Hölle, oft ausdrücklich eine Höhle, eingesperrt gedacht wird.

Der Śeṣa der Inder ist eine erdtragende und — im Erdbeben — erderschütternde Schlange, und er ruft den Weltuntergang hervor. Jedoch nicht, wie wir hätten erwarten können, indem er die Erde abschüttelt, sondern indem er sie mit seinem heißen Atem anzündet. Das Erdbebentier tritt im indischen Ragnarök nur als „Überlebsel" auf; es hat sich einer andern Vorstellung angepaßt: dem Weltbrande.

Ganz ohne Berg oder Erde tritt der Fenriswolf der Nordleute und der südrussische gefesselte Hund am Himmel auf. Ihre Verwandtschaft mit den andern läßt sich nicht abstreiten; aber die Unterweltswohnung ist fortgeworfen, denn die Fessel befriedigte, episch angesehn, alle berechtigten Forderungen.

Es läßt sich also kaum leugnen, daß alle diese Überlieferungen nach Herkunftsort und Beschaffenheit eine Gruppe bilden, in der das Erdbebenmotiv zugrunde liegt, jedoch mehr und mehr abgestreift wird während der weitern Entwicklung und Wanderung.

Kräftig entwickelt haben wir es nur in den persisch-kaukasischen Grenzgegenden, wo die vulkanischen Phänomene so stark sind. Loki steht da als ein einzelner treuer Sprößling des Grundmotivs, wie er auch in epischen Zügen dem Kaukasusriesen nahesteht (die geschichtliche Ursache dieser Verbindung ist oben dargelegt).

Blicken wir von diesem Ausbreitungszentrum für das „gebundne Ungeheuer" (und das eingesperrte Ungeheuer) zurück auf das physische Erdbebenragnarök, so entdecken wir, daß sie zusammen einen Gürtel um die Erde durch die tropischen und subtropischen Gegenden bilden: Kaukasus, Demavend, Andamanen, Mittel-

amerika; dies ist gerade der Gürtel des Erdkörpers, wo vulkanische Ausbrüche besonders stark und häufig sind. Für viele Länder unter diesen Breitengraden ist das Erdbeben das eigentliche Ragnarökmotiv geworden; und sie haben als Ausbreitungszentren für die Vorstellungen vom entkommenen Ungeheuer gedient.

Außer diesem Gürtel kenne ich nur ein reines Erdbebenragnarök bei den Eskimos. Die Quellen lassen uns nicht im Zweifel darüber, welche Phänomene es hier geschaffen haben: die zusammenstürzenden und sich vorwärtswälzenden Massen des Inlandseises.

Legen wir alle diese Zeugnisse nebeneinander, so ist es klar, daß das Erdbeben dasjenige Motiv ist, das an den meisten Orten (und unter ganz primitiven Verhältnissen) ein ausgeprägtes Ragnarök geschaffen hat. Und es hat ein episches Motiv hervorgebracht, das auf allen Stufen der Entfaltung der Ragnarökvorstellungen eine Rolle gespielt hat wie kein andres: das gebundne Ungeheuer.

6. Das Erfrieren der Welt ist dagegen das seltenste Motiv von allen. Wir haben es im Nordischen und Persischen; an das Nordische schließt sich süddeutscher Volksglaube. Aber die epischen Züge, mit denen der „Großwinter" auftritt, sind überraschend gleich: ein übernatürliches Wesen rettet ein Menschenpaar (oder den Keim zu einem Menschenpaar), das es in einem Walde oder Garten verbirgt, solange der Unwinter dauert, daß sie Stammeltern eines neuen Menschengeschlechts werden können. Die Ähnlichkeit ist derart durchgehend, daß sie auf der Wanderung von Sagenstoff beruhen muß — durch die gleichen Gegenden der Welt, die auch „das gebundne Raubtier" durchwandert hat.

Von vornherein sollte man glauben, daß dies Motiv zu den allgemeinsten gehören würde; große Teile des Erdkörpers werden von strengen Wintern bedrängt oder bedroht. Aber wir haben sonst keine Spur davon gefunden, auch nicht im Eskimoischen, wo die Nächte viele Monate lang sind. Und selbst auf seinem eignen Gebiet hat es Mühe, sich zu behaupten: die jüngsten persischen Schriften deuten den „Markusawinter" zu einer Wasserflut um; und im Nordischen begegnet der „Fimbulwinter" uns nur in einem einzigen Eddaliede, den Vafþrúðnismál; in der ganzen andern nordischen Überlieferung ist es zurückgedrängt gegenüber dem Versinken der Erde ins Meer.

Die Ursache für das spärliche Vorkommen des Frostmotivs kann zum Teil sein, daß die von Süden eingeführten Naturmotive

an Orten heimisch sind, von denen eine Ausbreitung über die Länder (unterstützt durch die Lage, die Volkszahl und die höhere Kultur) leicht zu bewerkstelligen war. Aber dies erklärt das Verhältnis nicht ganz; „das gebundne Raubtier" ist ja imstande gewesen, sich kräftig durch nördliche Landstrecken auszubreiten. Eher ist der Grund der, daß dem Großwinter die plötzliche Furcht fehlt, welche die volkstümlichen Ragnarökmotive haben: es ist leichter, Mythen zu schaffen unter dem starken Hochdruck eines Augenblicks, als eine dauernde Angst zu einem Mythenbegriff zu verdichten.

Dem entspricht, daß ein vorzeitlicher Fimbulwinter gerade so stark entwickelt ist wie der zukünftige. Das Nordische kennt einen König *Snær hinn gamli* als Herrscher der Vorzeit; das Dänische kennt einen entsprechenden König *Snjo*, dessen Herrscherzeit voll war von Mißjahren, Plagen und Tyrannei (eine rationalistische Umbildung der Herrschaft des Schneekönigs). Ein Guslelied aus Bosnien erzählt: „Gott tötete die Trojaner mit Eis, Hagel und stiebendem Schnee; er tötete das Volk sieben Jahre lang, das Volk wußte sieben Jahre lang nicht, wann es Sommer wurde."[1]) Die Indianer am Mackenzie-fluß erzählen: „Bevor der gegenwärtige Zustand der Welt hergestellt wurde und als es noch keine Menschen gab, kam ein sehr langer Winter; man sah die Sonne nie, die Luft war dunkel, dicke Wolken bedeckten immer die Sonne. Als dies drei Jahre gedauert hatte, litten alle Tiere darunter." Sie senden Botschaft nach „der Wärme," die im Himmel in einem Beutel hing; sie wurde ihnen ausgeliefert und schmolz allen Schnee und alles Eis[2]).

7. Der Weltbrand hat zwei sehr große Gebiete: ein asiatisch-europäisches mit dem Ausbreitungszentrum in Indien und ein andres, das den größern südlichen Teil von Nordamerika umfaßt. An mindestens zwei Stellen muß er als reines Naturmotiv entstanden sein. In allen stark entwickelten Ragnaröksystemen spielt er eine prachtvolle Rolle als die eigentliche große Katastrophe, so daß alle andern Naturmotive durch ihn ganz in Schatten gestellt werden.

Indien glänzt hier durch seinen Reichtum an Naturmotiven und mythischen Motiven. Die Grundlage bildet die Dürre, welche das Land heimsucht und das Hinwelken aller Lebenskraft verursacht. Als reines Naturmotiv tritt dann der Weltbrand in „den sieben Sonnen" auf, d. i. der Sonne und den Planeten, die sich am Himmel treffen und einander verstärken zu siebenfacher Sonnenhitze. Mythisch findet der Weltbrand einen doppelten Ausdruck: als

1) Li afflizione di Trojani (Pitré, Archivio IX 486).
2) Journal of American folklore XIV 26.

Waffe des Gottes Śiva und als Atem der Schlange Śeṣa (erstgenanntes Motiv findet sich in Hinterindien wieder als Schwert des Feuerkönigs: wenn es gezogen wird, wird die Welt angezündet). Dieser Gedanke, daß die Gottheit nicht nur das Leben fördert, sondern es auch vernichtet, kann nicht nur hinabverfolgt werden in primitive Ragnarökvorstellungen, sondern auch hinaus in die Volksreligionen Dekhans und ist in dem Hinduismus eine Entlehnung von der dunkeln eingebornen Rasse der Halbinsel.

Dieser Weltbrand hält seinen Siegeszug hinaus über die Länder, sich überall den heimischen Voraussetzungen anpassend und sie in sich aufsaugend: in Persien verschmilzt er mit dem zarathushtrischen Reinigungsfeuer und später mit der (aus Babylon aufgenommnen) Furcht vor bösen Sternen und dem niederstürzenden Kometen; in griechischer Philosophie (Herakleitos) mit der Lehre vom Feuer als dem Bewegungsprinzip in der Welt; auf jüdischem und christlichem Boden mit Gottes strafenden Heimsuchungen; bald arbeitet er sich nur weiter als allgemeiner Gedanke, bald bewahrt er seine besondre zeitliche Anknüpfung (die Konjunktion der Planeten bei der Sommerhitze), seltener erscheint er mit dem stürzenden Stern als dem Anzünder der Welt, bisweilen wird er aus einem vulkanischen Ausbruch hergeleitet (die Stoiker, viele christliche Schriften), — aber immer wirkt er als die Weltzerstörung, die am vollständigsten alles Bestehende auslöscht und deshalb den ethisch-religiösen Ideen von der letzten Zeit der Welt am besten zur Unterlage dient. —

Von den Indianern sind die mehr zivilisierten darin einig, daß sie einen Weltuntergang kennen; aber seine Art ist recht verschieden: bei den Peruanern ist Dürre und das Verschwinden der Himmelskörper die Hauptsache; für die Mexikaner wie einige der Wald- und Prairiestämme knüpft die Angst sich ganz an die Bewahrung oder Erneuerung des heiligen Feuers, und die Art des Untergangs (ob er nun die Welt oder nur ihr eignes Volk umfaßt) ist nicht klar ausgeformt; aber einige Stämme aus den Vereinigten Staaten haben einen Weltbrand. Bei den Völkern in der Sierra Nevada wird er durch eine vulkanische Umwälzung hervorgerufen (die auch die durch die frühere Umwälzung eingesperrten bösen Wesen auf freien Fuß setzt). Die Irokesen glaubten, daß, wenn der Weltschöpfer seinen Fuß wieder auf die Erde setzte, „werde sie auflodern und jedes lebende Wesen in den Flammen umkommen“.

(Das letzte erinnert an christliche Gerichtstagsvorstellungen, aber es kann ja echt sein.)

In diesen beiden Fällen handelt es sich um hervorbrechendes unterirdisches Feuer; dabei ist doch daran zu erinnern, daß die Indianer immer wieder ungeheure Brände in der Form eines Wald- oder Steppenfeuers von außerordentlichem Umfang erleben. Auch die Urwälder Südamerikas werden von ungeheuren Waldbränden heimgesucht, die übrigens auch in Sagen von vorzeitlichen Weltzerstörungen Spuren hinterlassen haben; ein Ragnarök kennen diese unzivilisierten Waldbewohner dagegen nicht.

Alles in allem sieht man, daß der Weltbrand als wurzelgewachsnes Naturmotiv selten und auf Gegenden eingeschränkt ist, wo die große Sommerhitze und wohl zugleich die Menge des Pflanzenwuchses zum Entstehn einer solchen Vorstellung Anlaß gibt. Die große Macht des Motivs liegt nicht in seinem Ursprung, sondern in seiner Weiterentwicklung.

8. Das Verdorren des Lebens begegnet an zwei Orten: in dem alten Indien als Einleitung zu dem von der Sonne hervorgebrachten Weltbrand und in dem alten Peru als Einleitung zum Untergange der Welt, ohne daß ein näherer ursächlicher Zusammenhang sichtbar wird. Selbständiges Ragnarökmotiv ist es nirgends; der Mangel an Geschlossenheit, der den Fimbulwinter kennzeichnet, charakterisiert auch dies und hat zur Folge, daß es nicht Hauptpunkt in irgendeiner Volksüberlieferung wird.

Die Voraussetzung für diese Ragnarökvorstellungen ist natürlich eine ausgeprägt dürre Jahreszeit mit all ihren Unannehmlichkeiten. Z. B. im Fünfflußlande in Indien: „Der Sommer beginnt hier im April, und in dieser Zeit wehen heiße und trockne Winde, so daß die Temperatur bis über 50° steigt. Menschen können sich dann nicht im Freien bewegen . . . Diese steigende Wärme dörrt die Erde so aus, daß sie tiefe Risse bekommt; der Pflanzenbewuchs stirbt dahin; und wohin auch das Auge sich wendet, sieht es nur die unfruchtbare Wüste. Der Regenfall ist in Indien im ganzen ziemlich verschieden von Jahr zu Jahr; und das ist von großer Bedeutung beim Ackerbau und veranlaßt häufig Hungersnot." (Salmonsens Konversationsleks.) — Über die Dürre in Peru sind oben (S. 416) ähnliche Aufschlüsse gegeben.

9. Das Sinken der Erde ins Meer ist weit ausgebreitet; aber das Merkwürdige dabei ist, daß es fast nie allein erscheint, sondern als Zwilling des Weltbrandes: die Welt wird vom Feuer verheert und schwimmt nackt und bloß im Weltmeer, woraus Brahman in Gestalt einer Schildkröte sie wieder heraufhebt (indisch); der Wasserkönig und der Feuerkönig bedrohen das Dasein

der Erde (Cambodja); die Erde wird ins Weltmeer sinken, aus dem sie einst aufgetaucht ist, und danach wird das Ganze verbrennen (Herakleitos); ein Weltbrand und eine Weltflut werden eintreten zu verschiedner Zeit (Berosus, die Stoiker); die Welt wird vergehn „in Feuer und Wasser" (die gallischen Druiden); Irland wird um Johanni von Feuer vollständig verheert werden und kurz danach, „sieben Jahre vor dem Gerichtstag" ins Meer sinken; die vom Feuer verheerte Erde sinkt ins Meer (im Nordischen, doch nur in der Völuspá); im übrigen hat das Nordische jedes der Motive für sich: die Eddamythologie kennt „Surts Lohe", welche die Götterwohnungen verheert, der neuere Volksglaube (und die auf der Völuspá fußenden Skaldenlieder) erwähnen nur das Sinken der Erde ins Meer.

Es ist keineswegs eine Notwendigkeit, daß Weltbrand und Weltertrinken zusammengehn; logisch angesehn, wird im Gegenteil am ehesten das eine das andre ausschließen. Es ist nicht ein Zwillingspaar, das weit umher in der Welt von selbst entsteht, es ist ein Wandrerpaar, dessen Fahrt durch die Kulturländer des Altertums wir früher genau verfolgen konnten. Logisch verbunden sind sie nur, wo man die Welt bei ihrem Beginn aus dem Meere auftauchen und an ihrem Ende durch Feuer zerstören läßt und zugleich annimmt, daß die Weltschöpfung aus dem Wasser sich in einem neuen Weltenlauf wiederholt, d. i. in der indischen mythischen Philosophie. Aber einmal geschaffen, bildet dieses Doppelmotiv ein so eigenartiges Paar, daß es als ein Ganzes zusammen auf die Wanderschaft geht.

Der Schwerpunkt liegt, nicht nur für die Inder, sondern für alle südlichen Völker, im Weltbrande. Erst in nördlichern und meerumspülten Ländern liegt der Schwerpunkt in der Wasserflut. Für Irland rottet der Feuerregen nur „zwei Drittel" der Menschheit aus, das Sinken ins Meer ist die schließliche Auslöschung des Landes. In nordischen Quellen ist das Sinken der Erde ins Meer das Weltende (sowohl im Skaldenlied wie im Volksglauben); nur die Völuspá mit ihrer christlichen Sonderfärbung knüpft den Brand daran, sonst hat sich dieser als eine Heimsuchung der Götterwohnungen aufs Altenteil gesetzt. Diese nördlichere Sonderstellung kann ihren Grund darin haben, daß die eine Hälfte des Paars: das Ertrinken der Welt, ein heimisches Motiv war, während der Weltbrand nur eingeführt war; aber es kann auch eine Anpassung der wandernden Vorstellung vorliegen, in der

Weise, daß das Ertrinken der Welt, das am besten zur westeuropäischen Natur stimmte, einen besondern Nachdruck empfing.

Ein Ertrinken der Welt ohne Verbindung mit dem Weltbrande finden wir an nur ganz wenigen — und vielleicht zweifelhaften — Stellen: 1. die Eskimos glauben, daß es einen Damm vor dem himmlischen Meere gibt und daß er brechen kann (denken sich aber freilich dabei am ehesten, daß der Himmel „herunterfallen" werde); sie haben einen Glauben, daß eine große Flut die Erde überschwemmen wird (jedoch mit christlichen Auferstehungszügen gemischt); sie haben ferner eine mehr mythisch ausgeformte Vorstellung von einer großen vorzeitlichen Wasserflut; 2. die Peruaner haben die Vorstellung von einem Untergang durch Dürre und das Verschwinden der Himmelskörper; darunter auch, daß der Mond herabfallen werde, was — nach einer einzelnen Quelle — bedeutet, „daß die Wasser die Erde ertränken".

Es ist auffallend, daß die Rolle des Weltertrinkens in Ragnarök so klein, man könnte geradezu sagen: so verschwindend ist. Überschwemmungen spielen ja keine ganz geringe Rolle unter den täglich drohenden Naturverheerungen, und viele Völker haben Sagen von einer vorzeitlichen Weltflut, in der alles mit geringen Ausnahmen zugrunde ging. Z. B. ist es merkwürdig, daß die Bewohner der australischen Inselchen, die dauernd der Gefahr ausgesetzt sind, die eine Menge Erzählungen von frühern Überschwemmungen haben und an gewissen Orten sogar bereit sind, die Kanoes auszusetzen, wenn eine zukünftige Wasserflut kommt, dennoch — so weit wir wissen — nirgends eine bestimmte Ragnarökweissagung daraus gebildet haben. — Weissagungen von einer Überschwemmung oder einem Sinken ins Meer sind in großem Umfange örtlich; in ein weltumfassendes Ragnarök findet das Ertrinken gewöhnlich nur als Nebenmoment Eingang. Wenn die Inder es zu einem Weltproblem erhoben haben, so hat das seinen Grund in der Systematik: der Abschluß muß dem Weltbeginn angepaßt werden, denn die weitausschauende, fast mathematische Phantasie der Inder verlangt, daß die Weltperioden sich immer wiederholen in derselben gesetzlichen Reihenfolge. Von ihnen her ist ein Ertrinken der Welt (oder mindestens eine Heimsuchung durch Wasser) als Glied in einem größern System, in welchem der Weltbrand der Hauptpunkt ist, auf eine Reihe andrer entwickelterer Ragnarökkreise überführt worden.

Das Keltisch-Nordische nimmt eine Sonderstellung ein durch die größere Rolle des Weltertrinkens, aber es ist — wie erwähnt — keineswegs sicher, daß hier nicht eine Aneignung des wandernden Zwillingspaars von Vorstellungen vorliegt.

10. Unordnung im gewöhnlichen Gange der Natur wird als Zeichen für die Nähe des Untergangs bezeichnet, oder richtiger als ein Anfang dazu. Am stärksten tritt das hervor im Indischen und in neueren Sibyllenweissagungen („wenn Sommer und Winter sich mischen, geht's mit der Welt zu Ende" u. ä.). Auch bei den Eskimos: „Am 8. [Januar 1740] kamen einige vom Isefjord, die sich Gedanken machten, daß die Welt vergehn würde, da die Sonne nicht klar schien und das Meer aufgeregt war, außerdem hatten sie auch Gänse nördwärts fliegen sehn, was um diese Jahreszeit ganz ungewöhnlich ist" (oben S. 410); der Bericht stammt aus einer Zeit, wo christliche Gerichtstagsvorstellungen einzudringen beginnen. Der Gedanke gehört im ganzen den höhern und systematischeren Ragnarökvorstellungen an; auch die ethische Auflösung gegen Ende der Welt ist eine weitere Entfaltung desselben Motivs. Dagegen fehlt er in den primitiveren Ragnarökformen; so begegnet er im Nordischen nur im System der Völuspá. Nur der Elbrusriese hat ihn trotz seines primitiven Charakters: er wird gefesselt sein, solange Schilf wächst und Lämmer geboren werden, solange wilde Äpfel gedeihen und die Weinranken über die Stege sich hinüberschlingen u. ä.; aber er tritt in Gegenden des Erdballs auf, die lange von stark entwickelten Ragnarökvorstellungen durchkreuzt wurden, und zwar gerade wenn die Vorbereitung auf Ragnarök in den Vordergrund trat.

Als Schlußresultat auf dieser Seite unsrer Untersuchung ergibt sich dann, daß weit herum auf der Erde Naturverhältnisse bestanden haben, deren Eindrücke die Vorstellung hinterließen, daß die Welt einmal vergehn würde. Bisweilen wirken die Eindrücke einzeln, bisweilen mehrere in der gleichen Richtung. Die Sonnenfinsternis ist wirksam gewesen, derartige Empfindungen hervorzurufen, aber wenig wirksam, den Kern für ein Ragnarök zu schaffen. Das Erdbeben hat weit größern Anteil an der Angst und an der Ausformung. Eine besondre Art davon, der Einsturz des Himmels, tritt nur bei niederer Kultur auf und stirbt früh aus, sicher weil die Auffassung vom Rauminhalt des Himmels sich durch fortschreitende Beobachtungen ändert. Andre Formen (Weltbrand, Weltdürre, Weltertrinken, Fimbulwinter) sind von mehr örtlichen Verhältnissen bedingt.

Die Natureindrücke in ihrer eignen unmittelbaren Stärke schaffen Ragnarök. Mythisch ausgeformt werden sie nur in zwei Punkten: die Sonnenfinsternis wird aufgefaßt als ein fressendes

Ungeheuer und das Erdbeben als ein unterirdisches Wesen, das daran arbeitet, sich loszureißen oder sich heraufzuwühlen. Von diesen fällt das Sonnenungeheuer am nächsten mit dem Phänomen zusammen, hat aber am wenigsten die Kraft besessen, sich geltend zu machen: in den Ragnarökvorstellungen wirkt fast immer der unmittelbare Eindruck der Verfinsterung auf das Volk (das Nordische bildet teilweise eine Ausnahme). „Das gebundne Ungeheuer" fällt dagegen nicht mit dem Erdbebenunglück selbst zusammen; Erschütterungen und Getöse erwecken nur die Ahnung von einem gewaltigen Wesen unter der Erde und die Erwartung, daß es ans Licht kommen wird. Aber diese freiere Ausformung der mythischen Gestalt wird ihre Stärke; „das Ungeheuer" wandert, mit den Erdbebenphänomen oder losgelöst von ihnen, hinaus über die Länder und wird in weiten Kreisen als das eigentlich entscheidende Zerstörungsmoment betrachtet. So in primitiven Formen von der persischen heroischen Dichtung bis zu den Eddaliedern; selbst in christlicher Volksmythologie ist das Motiv, daß „der Teufel loskommt", nahe daran, die andern Erwartungen von der letzten Zeit zu verschlucken. Innerhalb des primitiveren Bewußtseins spielt es eine ähnlich große Rolle wie der Weltbrand in dem „höhern" Ragnarök.

Wie früh die Menschen Ragnarökvorstellungen hervorgebracht haben, ist eine nicht ganz leicht zu lösende Frage. In die Augen fällt, daß auf niedern Kulturstufen die Angst davor, daß der Untergang der Welt eintreten kann, das Vorherrschende ist, auf höhern Stufen aber die Überzeugung, daß der Weltuntergang eintreten wird. Typisch unter den mannigfachen Beispielen ist der Gegensatz zwischen der brahmanischen Lehre von Śeṣas Waffe und von Weltbrand und -ertrinken als einer notwendigen (ja sogar in gesetzmäßigen Zwischenräumen wiederholten) Katastrophe — und andrerseits dem Glauben an den Feuerkönig und Wasserkönig in einem abgelegnen und zurückgebliebnen Bezirk Hinterindiens, wo der Weltbrand unaufhörlich hervorgerufen werden kann und immer wieder durch Opfer abgewehrt werden muß: die Ähnlichkeit in Einzelheiten (und die örtliche Nähe) unterstreicht den grundverschiednen Gesichtspunkt. Ein entsprechender Unterschied besteht zwischen dem littauischen und kärntnischen Glauben, daß der Sieg des Sonnenungeheuers das Ende der Welt herbeiführen wird, — und andrerseits dem Glauben

der Indianerstämme, der nicht hinauskommt über ein: wenn es nicht glückt, die Sonne zu befreien (s. oben S. 41). Bisweilen können wir innerhalb desselben Volks (oder derselben Volksgruppe) die zwei Stufen in zeitlicher Reihenfolge nacheinander beobachten: die Kelten im 4. Jahrh. vor Chr. Geburt „fürchten, daß der Himmel herabfallen wird", während Druiden und irische Sagenmeister die ausgeformte Lehre vom Untergang der Welt haben. Die germanische Völkerfamilie (und die Lappen) müssen in vorhistorischer Zeit „den Himmel stützen" durch Opfer und Weltsäule; die Nordleute der Vikingerzeit haben das bestimmt ausgeformte (und bestimmt benannte) „Ragnarök".

Dies reizt dazu, noch einmal unsern Stoff zu durchforschen, um eine bestimmte Antwort auf die Frage zu erhalten, wann die dauernde Vorstellung von einem Ragnarök sich entwickelt.

Psychologisch liegen die zwei Gedanken einander nahe genug. Man kann im täglichen Leben etwa die Beobachtung machen, daß ein Mensch oft die plötzliche Angst erlebt hat, daß er z. B. eine zerbrechliche Sache zerschlagen könnte, und daß er dann eines Tages ausruft: „Das werde ich noch einmal entzweischlagen!" Aber es ist nicht von vornherein sicher, daß die Menschheit ganz so schnell von der augenblicklichen Empfindung zu einer dauernden, von der Gesamtheit allgemein angenommnen Überzeugung gelangt.

Das Volk mit der niedrigsten Kulturstufe, das eine ausgeprägte Ragnaröklehre hat, sind die Bewohner der Andamanen; es ist eins der Jägervölker der Tropenländer, fast ohne Gesellschaftsordnung und mit äußerst wenig Bedürfnissen, — aber ihre Lehre vom Himmelsgott, der die Himmelsbrücke abbrechen und die Erde umschlagen lassen wird, ist so gut eine Ragnaröklehre wie nur irgendeine. Die Sache verhält sich indessen so, daß in diesen Volksstamm auf eine oder die andre rätselhafte Weise die biblischen Gottesvorstellungen eingedrungen und ganz wie heimischer Besitz aufgenommen worden sind (S. 415). Entfernen wir den Zorn und das Urteil des Himmelsgottes Puluga aus dem Mythus, so behalten wir nur zurück, daß die Verstorbnen — beim Erdbeben — die Weltpalme schütteln, um die Erde zum Kentern zu bringen und selbst obenauf zu kommen. Und dieses Motiv allein kann ebensowohl, oder besser, auf die Angst vor Ragnarök bezogen werden wie auf eine entwickelte Ragnaröklehre.

Bei den Eskimos war die Überzeugung vom Untergang der Welt in den Jahren lebendig, auf die Paul Egedes Bericht sich bezieht; aber eines ist sicher, daß die Verkündung des christlichen Priesters ihnen die Frage nahe rückte. Die Motive sind, wie wir gesehn haben (S. 412), echt genug, aber für sich genommen reichen sie eigentlich nicht hinaus über „die Angst vor", wenn auch diese sehr nachdrücklich entwickelt ist.

Unter den Indianern finden wir bei den Irokesen das klarste Bewußtsein davon, wann Ragnarök eintreten wird: wenn der fortgezogne Schöpferheros zurückkehrt, dann wird das Feuer auflodern in dem Augenblick, wo er seinen Fuß aufs Land setzt. Aber ist dieser Weltuntergang — mit seiner innerhalb indianischen Glaubens alleinstehenden mythischen Ausformung — nicht eine Übertragung von Christi Wiederkehr zum Gericht?

Wenn dieser Gesichtspunkt festgehalten wird, müssen wir einräumen, daß nicht allein die germanisch-lappische Vorstellung von der Weltstütze lediglich auf der Möglichkeit eines Untergangs beruht, sondern daß auch die „Furcht" der Kelten vor dem Untergange des Himmels schon ihrem Wortlaut nach hierher gehört, — selbst wenn die pomphafte Verkündigung dieser Meinung gegenüber dem Mazedonierkönig darauf deutet, daß sie nahe daran ist, sich zu einer wirklichen Lehre zu festigen oder es vielleicht schon getan hat.

Aber dann gilt wohl auch dasselbe, wo wir nicht die ältern Überlieferungen zum Vergleich haben. Wenn man in Littauen und Kärnten den Untergang der Welt durch Verfinsterung der Sonne als eine abgemachte Sache betrachtet, ist das kaum ein bloß volkstümliches Ragnarök, sondern eher die übliche Furcht bei der Sonnenfinsternis, vermehrt um das Bewußtsein der höhern Kultur (des Christentums) vom Weltende. Ebenso steht es mit dem Kaukasusriesen selber: wir wissen nicht, ob die gegenwärtige Vorstellung von seinem Loskommen am Weltende (die noch weiterhin befestigt wurde durch seine Gleichsetzung mit dem Deddjal der Muhammedaner) nicht auf Einwirkung von den höhern Religionen beruht, so daß man lange Zeiten hindurch nur die Angst vor dem Ausbruche gefühlt hat, wenn die Erde bebte. Dies paßt jedenfalls zu den Tatsachen: dem Fehlen der Ragnarökvorstellung in den ältesten zu den Griechen hinübergebrachten Riesensagen und andrerseits dem Auftreten dieser Vorstellung in den Jahrhunderten kurz nach Christi Geburt (wie man es durch Ardawazt-

Loki spürt). — Ähnliches muß wohl für die schwedische Urko im Berge gelten: die übliche (christliche) Vorstellung vom Weltende hat wohl eingewirkt auf das einfache Erdbebenungeheuer.

Der Schluß, den man hieraus ziehen muß, ist der, *daß nicht nur die einzelnen Ragnarökmotive wandern, sondern auch die allgemeine Vorstellung vom Untergange der Welt als einem festen Punkt in der Zukunft.* Wo diese auf ihrem Wege hinkommt, gibt sie den heimischen Vorstellungen feste Gestalt, die bis dahin über die augenblickliche Angst nicht hinausgelangt oder doch nicht weit hinausgelangt sind.

Dies wird dadurch gestützt, daß verschiedne Naturmotive so oft dicht nebeneinander als eigentliche Träger von Ragnarök auftreten. Es gilt nicht nur für die europäischen Kulturländer, daß Sonnenungeheuer und gebundner Teufel (der letzte am häufigsten) durcheinander als Beginn von Ragnarök begegnen. Im Eskimoischen haben wir eine Reihe Naturmotive getroffen, die miteinander wechseln und ineinander übergleiten. In den Nevadabergen in Nordamerika glaubt der Arhuacostamm, daß der Mondunhold die Welt zugrunde richten kann; die Anwohner am Tahoesee dagegen, daß ein letzter vulkanischer Ausbruch die eingesperrten Wesen befreien wird (oben S. 41. 417).

Es läßt sich kaum bestreiten, daß von den voll entwickelten Ragnarökbegriffen eine Ausstrahlung stattfindet, welche bewirkt, daß die Ragnarökempfindungen der primitiven Völker sich zu festen Begriffen kristallisieren. Wir haben Grund, zu glauben, daß diese Leitungsverbindung die Ursache ist, daß nicht wenige der ortsgebundnen und anscheinend nur aus Natureindrücken hervorgegangnen Ragnarökvorstellungen das geschloßne Gepräge erhalten haben. Aber eine scharfe Trennungslinie zwischen den bloß heimischen und den wandernden Ragnarökauffassungen läßt sich weder in der Praxis noch in der Theorie ziehn; es ist jedenfalls natürlich, daß eine so ausgeprägte und häufig wiederholte Empfindung wie das Rütteln des Elbrusriesen von selbst in dauernde Erwartung hinübergleitet, die eine Berührung mit den südasiatischen Ragnaröksystemen nur weiterhin befestigt.

Auf alle Fälle kann in jedem Einzelfall die Vorstellung von der Wanderung des Ragnarökbegriffs nicht anwendbar sein. An mindestens einem Orte muß er bodenständig sein, um sich von da nach andern ausbreiten zu können. Im südlichen Asien müssen wir eins oder mehrere dieser Ausbreitungszentren haben, denn

dies ist die große Kraftquelle für solche Volkstraditionen. Außerhalb des Ausbreitungskreises dieser Zentren trifft man jedenfalls in Peru ein naturgebornes Ragnarök, das zu einem zusammenhängenden Zukunftsbilde gelangt ist ohne einen Zug, der auf christlichen oder andern fremden Ursprung deutet.

Der Schwerpunkt liegt jedoch nicht in der schwer lösbaren Frage, ob die einzelnen Ragnaröks von außen her beeinflußt oder vollständig selbständig sind. Er liegt in dem Gegensatz zwischen den niedern Völkern, deren Empfindungen vom Untergang von den augenblicklichen Natureindrücken bestimmt sind, und den etwas höhern mit ihrer Überzeugung von einem unvermeidbaren Weltuntergang, der episch und physisch zusammengesetzter ist und meist in eine fernere Zukunft verlegt wird.

Das Wachsen der Ragnarökvorstellungen gleicht dem Wachsen so vieler andern Gegenstände des menschlichen Denkens. Ihr Ursprung geht in eine sehr ferne Vorzeit zurück. Weit umher bei den Menschen entstehn solche Gedanken, stofflich verschieden nach den Naturverhältnissen der verschiedenen Gegenden, aber hinsichtlich der Gattung gleichförmig, nämlich einfach im Bau, im Augenblick entstehend und wieder in den Hintergrund zurücktretend, wenn der Eindruck schwindet. Bei einer höhern Kulturstufe ist die Überzeugung dauernder, der Inhalt bestimmter und reicher, es ist größerer Spielraum für die Eigentümlichkeit der einzelnen Völker vorhanden. Der Übergang von den zerstreuten und unmittelbaren Ragnarökvorstellungen zu den volleren und gefestigteren vollzieht sich als eine allgemeine Bewegung innerhalb der Menschheit; ob nun Ausstrahlung von gewissen Zentren oder ein gradweises selbständiges Wachsen (kraft der Kulturstufe und nationalen Anlage) vorherrschend ist, die Bewegung ist — für die Menschheit als Ganzes — eine und dieselbe.

§ 55. *Der Kampf der Menschen gegen Ragnarök.*

Die einfachen Ragnarökvorstellungen, mit denen wir uns eben beschäftigt haben, suchen ihren Grund nicht in einer allgemeinen Weltleitung oder in einer allgemeinen Feindschaft gegen das Leben der Welt; sie haben ihren Grund in sich selbst. Jedes mythische Wesen handelt kraft seines eignen Triebes: die Toten schütteln den Weltbaum, um die Erde umzuwerfen und selbst auf die Lichtseite zu kommen; die Hunde im Berge wollen hinaus und kraft ihrer Raubtiernatur alles zerstören, was ihnen

in den Weg kommt; der Elbrusriese will seine Leiden an den Menschen als den nächsten (wenn auch unschuldigen) Opfern rächen, um nicht zu reden davon, daß der Kampf von Sonne und Mond gegeneinander die Zerstörung der Welt herbeiführen kann. Jede physische Zerstörung trifft ein kraft einer rein physischen Ursache: der Himmelsdamm bricht vor dem Drucke der Wassermasse; die Himmelswölbung bekommt Risse; oder die Himmelsstütze verfault; die Leuchtkraft der Sonne versagt; oder die zusammenwirkenden „sieben Sonnen" haben Wärmestärke genug, um den eingetrockneten Erdkörper in Brand zu stecken.

Unter solchen Verhältnissen liegt die Ragnarökvorstellung ganz oder doch großenteils außerhalb des religiösen Gebiets.

Die Menschheit ist jedoch nicht ganz ohne Mittel, um einzugreifen und das drohende Unglück zu hindern oder zu hemmen. Es ist wohlbekannt, daß man an vielen Orten während der Sonnenfinsternis ungeheuren Lärm macht oder Pfeile hinaufschießt, um das wilde Tier vom Fressen der Sonne abzuschrecken. Die Lappen schlachten ein Renntier als Opfer an den „Weltherrscher" und reiben die „Weltstütze" der Opferstelle mit Blut ein, damit er „die Welt stützen", d. h. die Weltsäule stark machen soll. Vom Standpunkt der lappischen Religion wird das am ehesten als Opfer empfunden; aber nach seinem Handlungsinhalt ist es eher ein Zauber, um die wankende Weltsäule zu stärken, d. h. man glaubt auf die himmlische Weltsäule einzuwirken mit dem, was an ihrem irdischen Abbilde geschieht. Vermutlich haben die Irminsûl und ähnliche Heiligtümer innerhalb unsrer Völkerfamilie eine ähnliche Rolle gespielt und sind das Vorbild des lappischen Heiligtums gewesen.

Zauberei ähnlicher Art ist es, wenn armenische und georgische Schmiede die drei „kalten Schläge" auf den Amboß tun, um Amirans (oder Ardawazts) Fesseln zu festigen, und die Schmiede der Alpen auf gleiche Weise Satans Fessel erneuern. Bei den Menschen mit höherer Kultur ist dieser Brauch vereinzelt; der in seiner Art primitive Glaube an den gebundnen Riesen hat auch einen primitiven Zauber hervorgerufen, um sein Losbrechen zu hindern. Aber rein historisch haben wir keinen Grund, den Ragnarökzauber des Schmiedebrauchs in uralte Zeit zu verlegen: die armenischen und georgischen Vorstellungen vom gebundnen Riesen sind nach Ort und Typus diejenigen, die sich am stärksten

von der Grundform am Elbrus entfernen; und die Zauberei ist — nach aller Analogie — von vornherein ein einfaches, Unholde vertreibendes Mittel ohne Zusammenhang mit Ragnarök gewesen.

Im großen und ganzen ist es der frühen Menschheit eigen, daß sie unbekümmert um die Größe der Verhältnisse sich an jede Aufgabe wagt, im Vertrauen darauf, daß sie sie durch sympathische Einwirkung auf die Dinge lösen kann.

Später kommen Zeiten, wo man die Grenzen seines Könnens begreift und sich nicht die Macht zutraut, ohne weiteres den Untergang aufzuhalten.

Eine Zeitlang spielen Opfer, oder auf einer spätern Stufe Gebete, an die Götter eine Rolle als Mittel gegen Ragnarök (z. B. an den Feuerkönig in Cambodja). Aber diese Vorstellungen greifen nicht tief ein in das Wachsen der Ragnarökgedanken selbst. Auf der ganzen Linie setzt sich die Vorstellung fest, daß der Untergang der Welt etwas ist, was kommt, wenn auch die Menschen ihn nicht wünschen und was sie auch gegen ihn tun mögen. —

Auf einer frühen Stufe erscheint der Weltuntergang als eine Katastrophe, die plötzlich eintritt, ohne langdauernde Vorbereitung oder jedenfalls ohne daß die Menschen ihn voraussehn konnten. Bei den Grönländern treffen wir ein Mittel, um sozusagen dem Ragnarök die Diagnose zu stellen, welches durchaus von einem frühen Gedankengang geprägt ist: man schneidet einen Hund ins Ohr und versucht, ob er heult; denn wenn das Tier noch seine Sinne hat, steht der Untergang noch nicht bevor.

In den mehr entwickelten Ragnaröksystemen trifft man dagegen eine Reihe Zeichen für das Ende der Welt, besonders Unregelmäßigkeiten im Gange der Natur; eine kleinere Zahl in dem ältesten Christentum, „fünfzehn Anzeichen des jüngsten Gerichts" im Mittelalter, neun Zeichen bei den Muhammedanern usw. Die lange Vorbereitung auf Ragnarök in der Völuspá gehört typenmäßig (und historisch) hierher; die andern nordischen Quellen weisen am ehesten in die Richtung der plötzlichen Umwälzung in den Volksmythen. —

Es wird eine Hauptlinie in der ganzen Entwicklung, daß die Menschheit Ragnarök als etwas empfindet, was ihrer Macht entgleitet und als eine von dem menschlichen Willen unabwendbare Tatsache dasteht. Dies wird gerade der Anlaß dazu, daß man sich ganz in den Gedanken vertieft und ihn nach Vermögen bis zu seinen äußersten Punkten durchdenkt.

§ 56. *Die Götter im Kampfe gegen Ragnarök.*

Wir müssen damit rechnen, daß die Untergangsvorstellungen, durch plötzlich drohende Naturverhältnisse geweckt, sich keineswegs immer darüber klar sind, welche Rolle die Götter während der letzten Geschicke der Welt oder der Menschheit gespielt haben. In einigen Fällen zeigen die Quellen uns eine Weltzerstörung, in der die Götter nicht auftreten und die gerade deshalb von allereinfachster Art ist. Typisch ist der Lindwurm, der durch Ty kriecht und, wenn er nach Bulbjærg kommt, sich herauswühlen und die Menschheit vernichten wird. In andern Ragnarökvorstellungen ist das Eingreifen der Gottheiten so flüchtig, daß es als ein späterer Zusatz angesehn werden muß. Auf den Andamanen schütteln die Toten andauernd den Weltbaum, um die Erde zum Kentern zu bringen, und das wird einst geschehen, wenn der Himmelsgott Puluga ein großes Erdbeben sendet; mithin wird sowohl das Schütteln der Verstorbnen als auch das Schütteln Gottes zur Ursache der Erdbeben. Die Inder glauben, daß die Welt von den sieben Sonnen in Brand gesteckt werden wird und daß Śiva (die Gottheit der Vernichtung) in die sieben Sonnen eingeht; aber die sieben Sonnen üben nur ihre physische Wirkung, die dem Stoffe immanente Gottheit ist ein spät zugefügter philosophischer Begriff.

Aber dies von den eigentlichen Gottheitsvorstellungen unabhängige Ragnarök ist doch keineswegs alleinherrschend innerhalb der Volksmythen. Im Gegenteil, wir haben Belege genug dafür, daß die Götter entweder Ragnarök feindlich gegenüberstehn, um ihrer selbst oder um der Menschheit willen, oder daß sie es bewirken. Die feindlichen Empfindungen der Götter gegen den Untergang können wieder höchst verschiedne Formen annehmen.

1. Die Götter unterliegen Ragnarök. Scharf tritt dieser Gedanke im tatarischen Heldenliede hervor: Der weise Dschalaty sendet zwei Falken zum Himmel hinauf, die blaue Schlange in die Erde hinab, das Hermelin hinein in den Berg, um zu erfahren, ob das Ende aller Dinge nahe ist.

> Also fragt sie Held Dschalaty:
> „Was habt, Falken, ihr gesehen?“
> Also gaben Antwort beide:
> „Solches haben wir gesehen!
> Allen nahet jetzt das Ende.

Bis zu Kudai fliegend sah'n wir,
Wie voll Kummer selber Kudai,
Hörten diese Worte Kudais:
,Werden keine Freude haben,
Da das Ende allen nahet!'
(Schiefner, Heldens. der min. Tat. S. 137.)

Derselbe Gedanke liegt in dem nordischen Wort *ragnarǫk* („letztes Geschick der Götter") und noch bestimmter in *þás regin deyja*, „wenn die Götter sterben". Dem entspricht der Handlung nach, daß Odin vom Fenriswolfe verschluckt wird. Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß die weitere mythische Ausformung in der umfassenden Dichtung der Nordleute auch andern Momenten eine recht umfassende Rolle gibt.

Diese Form für das Verhältnis der Götter zu Ragnarök begegnet jedoch nur, wo der Weltuntergang durch ein furchtbares Ungeheuer hervorgerufen wird. Denn wenn dies schwächer wäre als die Götter, würde dadurch seine Furchtbarkeit aufhören.

Es ist möglich, daß dieses Verhältnis auch in andern Fällen vorausgesetzt werden soll. Die Peruaner glaubten an die Verfinsterung der Sonne und das Herabstürzen des Mondes; aber für gewöhnlich beteten sie Sonne und Mond an, und das Leben ihres ganzen Königsgeschlechts war durchwebt mit Vorstellungen davon, daß sie Kinder der Sonne wären. Aber wie sie das Verhältnis zwischen dem Physischen und dem Mythisch-Religiösen sich zurechtlegten, davon wissen wir nichts.

2. Die dauernde Leitung der sichtbaren Welt durch die Götter hindert das Eintreten der Auflösung; aber wenn dies Aufrechterhalten aufhört, wird die Weltzerstörung kommen.

Die Lappen opfern dem „Weltherrscher", damit er die Weltstütze aufrecht erhalte. Die Mexikaner glauben, daß am Schlusse der Weltperiode (der 53 Jahre) mit dem Erlöschen und Neuanzünden des heiligen Feuers die Welt vom Untergange bedroht sei; die Prairie-Indianer glauben an einen Untergang, wenn ihr ewiges heiliges Feuer verlöscht. Es gibt außerdem weit umher in der Welt unausgetragne Ragnarökvorstellungen, die darauf hinausgehn, daß, wenn das gewöhnliche Opfer für die Erhaltung des Lebens ausbleibt, die Auflösung aller Dinge eintreten wird (das Opfer der Veda-Inder in der Morgendämmerung, damit die Sonne hervorkomme u. ä.).

3. Die Götter arbeiten dem Untergange entgegen durch ein besondres, darauf hinzielendes Mittel. Die allermeisten Fälle gehören zum Vorstellungskreise „das gebundne Ungeheuer“.

Der Fenriswolf wird von den Göttern gefesselt, damit er nicht Schaden tue; Loki wird von den Göttern gefangen und zur Strafe gefesselt; der Kaukasusriese wird von Gott zur Strafe gefesselt; Dahāka wird vom Helden Thraetaona im Demavendberge gefesselt (Variante: Ahuramazda gebot Thraetaona, Dahāka auf diese Weise zu fesseln, da er nicht imstande war, ihn zu fällen); Gott sendet den Engel Michael, um den alten Drachen zu fesseln (Nachbildung des Persischen).

Diese Form muß doch als am wenigsten zufriedenstellend empfunden werden; Ragnarök wird eintreten, wenn die Fessel oder das Gefängnis zerbrochen wird.

Das Problem, das hierin liegt, wird durch einen kleinen Kreis von Aufzeichnungen gelöst, in denen die Fessel die merkwürdige Eigenschaft hat, daß sie sich selbst erneut jedesmal, wenn das nagende oder leckende Tier seine Arbeit unterbricht (südrussisch, abchasisch, „Gog und Magog“). Nur in der letzten, muhammedanischen, Form wird Gott ausdrücklich als Ursache angegeben, aber etwas derartiges muß wohl auch bei den andern vorausgesetzt werden.

In vielen ähnlichen Fällen begegnet dagegen ein Wächter, der übernatürlicher Art ist und von dem es bisweilen ausdrücklich heißt, er habe seinen Auftrag von Gott erhalten: Jedai Chan am Ende der Welt, wo Sonne und Mond herabsinken; der estnische Wächter am östlichen Ende der Welt, der immer wieder einen Stein vor die Höhle wälzen soll; („der Wächter der Riesin“ in der Völuspá scheint ein „Überlebsel“ einer ähnlichen Gestalt); die schwarzgekleidete Frau, die Amirans Fessel mit ihrem Zauberstabe immer wieder ganz macht (bei den Abchasen)[1]), oder die wachende Hexe (ebenda). Ferner der wachende Vogel, ob er nun nur durch seinen Ruf warnt oder ob er den Gebundnen dazu bringt, selbst den Pfahl tiefer einzurammen (südlich vom Elbrus). Eine Sagenbildung in gleicher Richtung ist der Engel, der den tscherkessischen Bauern in dem Augenblick fortschleudert, als

1) Wie auch der übernatürliche Schmied in einer einzelnen georgischen Aufzeichnung.

er dem Riesen das Schwert reichen soll. Außerhalb des Typus vom „gebundnen Ungeheuer", aber in räumlicher Nachbarschaft finden sich die sieben guten Sterne, welche die sieben bösen an sich gefesselt halten — bis doch ein Komet sich losreißt und gegen die Erde stürzt, so daß er sie in Brand steckt (spätpersisch, aber mit babylonischen Voraussetzungen).

Der Gedanke, den diese Motive erwecken, ist der, daß der Weltuntergang hinausgeschoben ist, vielleicht für immer; aber die Gefahr droht doch stets. Er äußert sich durch die epischen Erzählungen, wie die ganze Welt — die Götter mit ihr — beben, wenn Jedai Chan nahe daran ist, von Ala Kartaga überwunden zu werden, und wie Ala Kartaga zweimal die bereits befreite Hundeschar ergreift. Weder Götter noch Menschen haben sichre Mittel, das Kommen der Zerstörung zu hindern.

4. Die Götter retten gleichwohl den Keim für ein neues Menschengeschlecht. Dieser Gedanke wird der nächste in der Reihe sein. Gegenüber der Aussicht auf die allgemeine Zerstörung wird sich trotzdem die Hoffnung erheben auf ein erneutes Leben. Aber sie macht sich nur selten geltend; die Angst ist vorherrschend in der großen Zahl primitiver Vorstellungen, alles läuft auf sie hinaus für jene Menschen, selbst das stark ausgeformte nordische Ragnarök bleibt für die große Masse bei dem Gedanken stehn: „wenige schauen weiter vorwärts, als bis Odin dem Wolfe begegnen wird".

Das Nordische und das Persische haben in dieser Richtung einen gemeinsamen Mythus, den Markusawinter oder Fimbulwinter: in einem Hain oder Garten verbirgt ein göttliches Wesen (der Todesgott Yima oder eine nur für die Gelegenheit erfundne mythische Person: Hoddmímir) ein Menschenpaar oder den Samen zu einem Menschenpaar, von dem neue Geschlechter abstammen. Die Formel der Handlung entspricht derjenigen, die in Sündflutsagen (und Pestsagen) üblich ist: durch seltsame Umstände wird ein einzelnes Menschenpaar aus der großen Zerstörung gerettet. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß diese Formel das Vorbild ist; das Merkwürdige ist nur die Bestimmtheit, mit der man an dem göttlichen Helfer festhält. Die Menschen haben sich augenscheinlich außerstande gefühlt zu einer solchen Rettung auf eigne Hand; so tritt denn ein Wesen, eine Gottheit von geringerm Range, auf, das am nächsten dem übernatürlichen Wächter des Raubtiers entspricht.

Der Gedanke hat eine ungeheure innere Kraft; er ist der Träger der Lebenshoffnung selber gegenüber dem alles umfassenden Tode; und er ist offenbar imstande gewesen, als fest ausgeformter Mythus weite Landstrecken zu durchwandern: den Abstand zwischen der Heimat der Perser und dem skandinavischen Norden.

Aber was wird dann aus den Göttern? Sie müssen ja schwächer sein als die Mächte des Untergangs, da sie die Zerstörung nicht hindern können? Man läßt sie dasselbe Schicksal erleiden wie die Menschen, so daß einige von den jungen Göttern die Zerstörung überleben als der Kern einer neuen Göttergemeinschaft.

Wir haben es hier mit der nordischen Schlacht auf der Ebne Vígríðr oder Óskópnir zu tun und ebenso mit der irischen zweiten Schlacht auf der Turedebne (die in christlicher Überlieferung in die Vorzeit verlegt ist, in heidnischer Zeit aber ein Ragnarökkampf gewesen sein muß, nah verwandt mit dem nordischen). Vieles ist uns dunkel hier, nicht am wenigsten, weil wir die keltische Form nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt kennen. Der feste Zug ist, daß der Götterkönig gegen das furchtbarste Ungeheuer fällt, aber von dem jungen Gott gerächt wird, und daß ebenso der stärkste Gott zusammen mit seinem Gegner fällt. So mußte das Problem gelöst werden, wenn das junge Göttergeschlecht die Zerstörung überleben sollte. Aber damit ist ganz sicher nicht alles aufgeklärt, was zur Formung des Mythus beigetragen hat.

Dieser Gedanke von einer Nachkommenschaft in einer neuen Welt ist, wie man sich erinnert — gedämpft ausgesprochen in der Völuspá und kräftig durchgeführt in den Vafþrúðnismál. Letzteres Gedicht setzt ein neues Glied hinzu: die Sonne gebiert, bevor sie vom Wolfe verschluckt wird, eine Tochter, und diese wird, wenn der Fimbulwinter schwindet, die Wege ihrer Mutter wandern. Dieser letzte Mythus ermangelt jeder charakteristischen Einzelheit; er ist das nackte Prinzip, überführt auf die Erneuerung der Sonne. Wir haben also allen Grund, anzunehmen, daß dies nicht aus einem Volksmythus geschöpft ist, sondern daß der Verfasser des Gedichts seinen Lieblingsgedanken auf eigne Hand durchführt. Aber selbst wenn es nicht ein alter Mythus ist, so ist es ein Zeugnis, wie sehr dieser Gedanke einer Wiedergeburt in den Nachkommen die Nordleute der Vikingerzeit zufriedenstellte. Diese trotz alles Drohenden — und sie sahen es düster

genug — bewahrte Lebenshoffnung ist das Höchste, was sie erreichten. Aber, wie wir sehn werden, wurde sie nicht auf diesem Prinzip allein aufgebaut; andre starke Mythenmotive halfen auch mit, sie über Wasser zu halten.

5. Das Ragnarökungeheuer gefällt. Gegenüber der Vorstellung vom „gebundnen Ungeheuer" erhebt sich die Hoffnung: könnte sich nicht doch jemand finden, der stark genug wäre, um es zu erlegen?

Persisch: der Held Keresāspa erwacht aus seinem tiefen Schlaf und zerschmettert Dahākas Haupt mit seiner Keule.

Nordisch: der junge Gott Víðar reißt den Rachen des Wolfs auf, indem er mit seinem großen Schuh hineintritt.

Keltisch: der junge Gott Lug sendet seinen Schleuderstein dem Riesenkönig Balor durchs Auge; mit dem Blick aus diesem Auge fällte Balor das Göttervolk.

Schwächer im Tatarischen: der Held Ala Kartaga packt die Kette der Hunde in dem Augenblick, als sie ausbrechen wollen. (Nachbildung des Thraetaona der Perser, welcher Dahāka fesselt? ?)

Der Gedanke ist der, daß die Ragnarökungeheuer unverwundbar sind für gewöhnliche Waffen, aber der besondre Retter hat nicht nur die Kraft, sondern auch die Klugheit, um zu finden, wie das Ungeheuer überwunden werden kann.

Der Retter ist ein besondres Wesen: entweder für diese Aufgabe geboren (Víðar) oder für sie aufbewahrt (Keresāspas tiefer Schlaf); auch Lug wird ähnlich wie Víðar dargestellt als der neue Gott, der kürzlich zur Götterschar gekommen ist und bisher nicht am Kampfe teilgenommen hat. Der Mythus erkennt dadurch an, daß die gewöhnlichen göttlichen oder menschlichen Kräfte keine Macht über Ragnarök haben.

Nur im Nordischen und Keltischen bringt die Götterwelt diesen Retter hervor. Im Persischen (nebst Tatarischen) ist er eine rein heroische Gestalt; es liegt augenscheinlich der Dichtung näher, die einzelne Großtat in heroische Form zu kleiden: Ungeheuer und Held ziehn einander an.

Es ist in dieser Herosgestalt etwas, was außerhalb der einzelnen Religion liegt: ein Glaube, daß die Menschheit in ihrer vollsten Entfaltung eine Kraft in sich birgt, die stark genug ist, um vom Untergang zu befreien.

Auch Víðar hat in Wirklichkeit die recht eigentlich heroischen Züge. Er ist nur um dieser Tat willen da; er wird in den Edda-

liedern dargestellt als der schweigende junge Held, der sein Leben hindurch nur von dem Gedanken erfüllt ist, wie er dem Wolfe begegnen wird[1]). Es ist unsicher, ob er ein wirklich verehrter Gott ist, und sein Name lautet ungleich mehr menschlich als göttermäßig. — Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß Lug ein in der ganzen keltischen Welt verehrter Gott war (ein Sonnengott ?)[2]).

Aber wie es sich auch mit diesen Einzelheiten verhalten mag, wir begegnen im Nordischen wie im Keltischen und Persischen dem Gedanken, daß die bereits im Gange befindliche Zerstörung der Welt gehemmt wird durch das Eintreffen des großen Vorkämpfers und daß dadurch Raum geschaffen wird für die Entfaltung einer neuen Welt oder Menschheit. Im Nordischen (und Keltischen) ist er stark gemischt mit dem Gedanken an ein Weiterleben in dem jungen Geschlecht; dies wird dadurch hervorgehoben, daß der alte Götterkönig gegen den Unhold fällt. Durch das Ragnarökdunkel, in dem „die Götter sterben", leuchtet doch die Hoffnung auf eine Rettung, freilich nur die Rettung auf einem einzelnen Punkte.

6. Die große Götterschlacht. Ragnarök als eine kriegerische Gesamtabrechnung zwischen den Göttern und ihren Feinden treffen wir im Nordischen und Keltischen. Wir treffen dasselbe im Persischen (und in christlicher Mythenbildung), aber von andern Voraussetzungen ausgehend und zustrebend auf ein andres Ziel: den vollkommnen Sieg des Guten. Insoweit erklären die südländischen Formen unser merkwürdiges nordeuropäisches Ragnarök nicht. Nur eins zeigen sie uns: die persische Zweiteilung der Natur in gute und schädliche Mächte hat einen Abschluß gefunden in einer solchen Schlacht am Gerichtstage; der andauernde Streit zwischen den zwei Parteien erforderte eine solche Abrechnung. Ebenso bei den Nordleuten. Ihr Streit zwischen dem Asenvolke und den Riesen ist in der Mythendichtung bis zum äußersten Grade des Gegensatzes durchgeführt, und deshalb mußte die große Katastrophe sich notwendig als die Vollendung des die Weltdauer umfassenden Kampfes darstellen.

Das wenige, was wir von der keltischen Mythenbildung kennen, weist in dieselbe Richtung. Die „erste Schlacht auf der Tured-

1) Vgl. oben S. 95.
2) Vgl. oben S. 64.

ebne“ ist eine Art Gigantenkampf, der die Götter zur Herrschaft bringt; Dagde, der seine Harfe holt, ist ein Märchenzug ins Riesenreich, ähnlich wie die Züge Thors; und dann tritt die „zweite Schlacht auf der Turedebne“ als der große Abschluß auf[1]).

Wir dürfen also als allgemeine Regel aufstellen: die starke Zweiteilung des Daseins erfordert als kriegerische Abrechnung eine Schlacht am Gerichtstage. Der Gedanke kann weiterhin gestützt werden durch christliche Gerichtstagsvorstellungen, freilich nicht solche im apostolischen Christentum, sondern durch die volksmythischen Züge, mit denen die Überlieferungen — wenn die Satansgestalt im Vordergrunde steht — die Katastrophe ausstatten.

Die große Masse einfacher naturgebundner Ragnarökvorstellungen kennt keine solche Schlacht am Gerichtstage; und die ersten von den Eindrücken geprägten Mythenbildungen müssen wohl notwendig einer solchen Systematik fern stehn. (Wie schwer man zu ihr gelangt, sehn wir aus den Umwegen, welche die persische Götterschlacht gegangen ist, bevor sie ans Licht der Welt tritt.) Aber doch geben jene Mythenbildungen Winke über die Art und Weise, wie man zu der Götterschlacht gelangt ist. Denn die ganze frühe Menschheit, die alles als lebend ansieht, hat eine Neigung, die Welt als böse oder gut zu betrachten, je nachdem sie den Menschen schadet oder nützt.

Sind auch die zufälligen Zerstörungsmomente das Hervortretendste, und wenn auch „das gebundne Ungeheuer“, die Verstorbnen oder wer nun die Hand im Spiele hat, bloß aus der eignen Natur heraus handeln, — so liegt doch ein Schimmer des Unholdmäßigen über ihnen infolge ihrer Gefährlichkeit für die Menschen. Am stärksten gilt das von Sonnenungeheuern, deren zerstörendes Wesen am meisten in die Augen fällt. Für die Perser ist der Großwinter ein Markusawinter, der nach dem darin wirkenden Unholde benannt ist. Und je nachdrücklicher man die Frage aufwirft, ob die Götter Rettung bringen, desto nachdrücklicher wird ihr die andre Frage auf dem Fuße folgen: kann man vor der großen Zahl der drohenden Unholde gerettet werden?

---

1) Wie diese mythische Zweiteilung sich zu der tatsächlichen Verehrung sowohl des „Dē-dannan“-(Götter-)Volks als der „Fomori“ (jedenfalls Tethras, des Königs der Fomori) verhält, ist noch recht dunkel. Der keltische Dualismus ist von D'Arbois de Jubainville (Litt. Celtique II) ausführlich, aber kaum erschöpfend behandelt.

Wie man von hier aus in allen Einzelheiten zu der großen Götterschlacht gelangt ist, — darüber schweigen leider unsre Quellen. Ausgeschlossen ist es nicht, daß auch sie auf weiten Wegen gewandert ist wie andre Ragnarökmotive, so daß die persische Schlacht (deren Entstehung wir kennen) auch die Quelle ist für die nordische und keltische. Aber glaubhaft ist das nicht, da die Ähnlichkeit in Einzelheiten, die man sonst so weit über die Länder verfolgen kann, versagt; und soweit man von einer Verwandtschaft sprechen kann, läßt sich im übrigen eine solche mit dem persischen Volksmythus (der Fimbulwinter, und schwächer der Sieg über das gebundne Ungeheuer), nicht aber mit persischer Theologie nachweisen. Das wahrscheinlichste ist also, daß die gleichen seelischen Kräfte an mehreren Stellen in der Welt gewirkt haben.

Das einzige, was für eine Übertragung sprechen könnte, ist dann der Umstand, daß der keltische Allgemeinbegriff vom Gerichtstag dem persischen näher liegt als der nordische; es würde dann eine allmähliche Anpassung an den nordeuropäischen Gedankengang vorliegen, ähnlich jener, die wir vom Ertrinken der Welt her kennen. Aber das ist nicht genug, um die Last des Beweises zu tragen[1]). Sicher ist nur, daß die Schlacht am Gerichtstage in ihren nordeuropäischen Formen auf einheimischen Vorstellungen weiterbaut: dem Fall der Götter, dem Töter des Unholds, dem jungen Geschlecht.

Und hier bekommen wir den Gesichtspunkt — soweit die Sache sich überhaupt von einem einzelnen Punkte aus ansehn läßt — für das nordische Ragnarök. Es faßt mit einzig dastehender Kraft jedes Glied in der Gedankenreihe in sich, die sich um den Untergang der Götter und ihren Daseinskampf in Ragnarök dreht. Da ist die Angst vor der Zeit „wenn die Götter sterben", für die wir auch in dem tatarischen Gedichte starke Ausdrücke haben. Da ist der Glaube, daß ein Keim des Menschengeschlechts durch ein besondres Versteck und die Obhut eines einzelnen götterartigen

---

1) Das einzige Naturmotiv für die Ragnarökschlacht sind die zwei Riesen, die in Luxemburg unter der Erde aufeinander zu kriechen und die, wenn sie einander erreichen, kämpfen werden, so daß die Erde zerstört wird (oben S. 429). Es ist möglich, daß dies die Naturgrundlage für die Entwicklung des Ragnarökkampfes ist (örtlich würden Luxemburg und die keltische Religion einander nah genug liegen); aber das entscheidende Kennzeichen für die Verwandtschaft des Inhalts fehlt.

Wächters gerettet wird. Da ist das Unholdsmotiv in Ragnarök, das sich auswächst zu einer ungeheuren Schlacht zwischen Göttern und Riesen. Da ist mitten darin der siegreiche Kampf des dazu herangewachsnen Helden mit dem Ungeheuer. Und da ist eine ganze Welt neuer Geschlechter, göttlicher und menschlicher.

§ 57. *Die Götter als Erreger von Ragnarök.*

Der entgegengesetzte Gedankengang, daß die Gottheiten den Weltuntergang hervorrufen, reicht zurück bis zu primitiven Gedankenformen. Der zerstörende Gott der Inder, Śiva, verbrennt die Welt mit seiner fürchterlichen Waffe (die gewöhnlich als ein Dreizack dargestellt wird). Der Feuerkönig in Cambodja (der sicher mit ihm verwandt ist) steckt die Welt in Brand, wenn er sein Schwert zieht. Der Schöpferheld Manabozho (bei den Algonkins) wird das Feuer hervorlodern lassen, wenn er den Fuß wieder auf die Erde setzt. „Der große Geist" in der Sierra Nevada hat einst eine ungeheure Meereswoge geschickt, die fast das ganze Geschlecht der Menschen verschluckte, und er ging selbst auf die Wasser, und er sperrte einige im Gebirge ein: man darf also vermuten, daß er auch die Erdumwälzung und den Brand verursachen wird, der einst die Bewohner „der Geisterhöhle" in Freiheit setzt. Der Himmelsgott Puluga bei den Bewohnern der Andamanen wird durch sein Gebot ein gewaltiges Erdbeben hervorrufen, das die Himmelsbrücke zerbrechen läßt und dadurch die Erde umwirft, so daß die Verstorbnen im Tageslichte wohnen und die jetzigen Bewohner der Erde im Dunkel.

Am meisten ausgeformt, am tiefsten wurzelnd ist hier die Vorstellung von Śivas alles zerstörender Waffe. Das zerstörende Schwert des Feuerkönigs ist ein nah verwandtes Seitenstück, wird jedoch nicht über die Stufe der Möglichkeit hinausgeführt. Sich gegenseitig stützend, zeugen sie von dem Alter dieser Vorstellung und ihrem festen Wurzeln in uralter Kultur.

Mehr Zweifel knüpfen sich an das Zeugnis von den Andamanen: Pulugas Erdbeben ist eine Art Dublette dazu, daß schon die Verstorbnen die Erde schütteln; und verschiedne biblische Vorstellungen von Gottes Leitung und Strafe scheinen bei den Bewohnern der Andamanen eingedrungen zu sein (S. 415). Zwischen Manabozho und dem Weltbrande ist das Verhältnis nicht recht klar, und Entlehnung aus christlichen Gerichtstagsvorstellungen ist möglich. Von der Sierra Nevada haben wir keine bestimmte

Äußerung darüber, daß auch die kommende Weltzerstörung von dem Großen Geiste ausgeführt wird. (Weniger Gewicht muß man wohl darauf legen, daß der Große Geist, der in so vielen ältern indianischen Aufzeichnungen vorkommt, ein etwas zweifelhaftes Wesen ist; der Zusammenhang zeigt, daß es sich hier um ein erdbebenbewirkendes Wesen handelt, das zugleich göttlichen Charakter hat: er hat die bösen Menschen in die Geisterhöhle eingesperrt.)

Es zeigt sich also, daß das Eingreifen der Gottheit eingeschränkt ist auf ein unzweifelhaft „echtes" indisches Gebiet und ein zweifelhafteres oder jedenfalls unbestimmteres nordamerikanisches. (Jedenfalls hat es die Vorstellung von einer Gottheit als Weltvernichter verhältnismäßig leicht gehabt, bei mehreren Völkerschaften mit niederer Kultur Eingang zu finden.)

Das Verhältnis zwischen dem Untergang der Welt und den Gottheitsmächten aufzuklären, ist übrigens eine schwierige Sache für primitive Mythenbildung. Man wird schwerlich einen andern Zusammenhang zwischen der Wiederkehr Manabozhos und der Zerstörung der Welt aufweisen können, als daß beide als der äußerste Punkt in der Zukunft, den das Denken erreichen kann, — und deshalb als gleichzeitig auftreten. Die Eskimos fürchten bei der Verfinsterung entweder den Untergang der Welt oder daß der Mond auf die Erde herniedersteigen wird und daß seine Hunde den Menschen Schaden tun werden; aber das Verhältnis zwischen Mond und Weltuntergang wird nicht klar dadurch (als eigentliche Gottheit kann der Mond nach eskimoischer Auffassung kaum bezeichnet werden). Aber die Eskimos haben auch einen andern Gedanken: wenn die ererbten Begräbnissitten verletzt werden, dann wird die Welt vergehn. Das sieht rätselhaft aus, hängt aber doch natürlich zusammen mit einem bei ihnen hervortretenden Glauben, daß „die Luft" (Silla) oder „der Herr der Luft" (eigentlich „Bewohner der Luft", Sillam innuit) den Bruch der ererbten Bräuche, besonders bei Tod oder Geburt, oder den Aufenthalt an einer „verbotnen" Stelle bestraft und seinen Zorn durch Sturm, Todesfall oder Fehlgeburt äußert. Von einem Gotte, der seinen Zorn in Sturm und Tod äußert, ist nur ein Schritt zu einem Gotte, der ihn durch den Untergang der sichtbaren Welt und der Menschheit zeigt. Man hat die Eskimos ein Volk ohne eigentliche Religion nennen wollen; aber ihre scheue Ehrerbietung vor den von den Vätern ererbten Bräuchen und vor einem Wesen, das die Übertretung straft, ist wohl gerade die

eigentliche Religion bei ihnen. Sie scheint sogar imstande, ein Ragnarök mit moralischer Grundlage zu schaffen, was wir sonst nur bei mehr entwickelten Völkern finden.

Man kann einwenden, daß dieser Silla nur in Paul Egedes Tagebuch vorkommt und daß die Bezeichnung von den betreffenden Eskimos auch — freilich ausnahmsweise — von dem Gotte der Christen gebraucht wird; also liegt hier vielleicht ein Versuch vor, „Gott im Himmel" dem eskimoischen Gedankengang anzupassen. Aber selbst wenn dem so ist, ist die Furcht vor dem Bruche des religiösen Tabu mit nachfolgendem großen Unglück stark genug, um die Ragnarökvorstellung zu tragen. —

Das von den Göttern hervorgerufne Ragnarök existiert also in der Form des Volksmythus, wenn auch nur innerhalb gewisser Gebiete. Aber es wird von Bedeutung für die Entfaltung eines weiter ausschauenden Weltuntergangs.

In Indien treffen sich die zwei Gedanken: ein nur physisches Ragnarök, wo die Sonne alles ausdörrt und alle Lebenskraft schwächt und zum Schluß unter besondern Verhältnissen alles in Brand steckt, — und ein vom vernichtenden Gotte geschaffnes Ragnarök, genauer ein durch seine furchtbare Waffe entzündeter Weltbrand. Die eigentümliche Entwicklung tritt ein, wenn der Brahmanismus seinen philosophischen Pantheismus entfaltet; derselbe allumfassende Geist ist als Brahman bei der Schöpfung zugegen, dient in Viṣṇu als Erhalter und bewirkt als Śiva die Auflösung; er ist in den sieben Sonnen, im Atem der Schlange Śeṣa; er ruht, nachdem er die ganze Welt in sich aufgenommen hat — als Erinnerung und als Möglichkeit —, und wenn die Zeit kommt, macht er sich daran, sie wieder hervorzubringen, wie er es hunderte Male vorher getan hat. Das Ausdörren der Natur ist dann kein Moment für sich; es ist die gleiche Selbstverzehrung, die immer auf das Wachstum der Jugend folgt. Und die entsprechende moralische Auflösung ist untrennbar mit ihr verbunden, weil das alles nur ein Glied in derselben Weltentwicklung ist und die gleiche Gottheitsmacht in dem Ganzen wirkt. —

Der Ausgangspunkt für das Ragnarök der persischen Theologie ist ein andrer. Er liegt (wie derjenige der persischen Volksmythen) in der Zweiheit: dem Streite zwischen Gut und Böse. Der älteste Mazdaglaube bleibt stehn bei dem allmählichen oder eigentlich stufenweisen Ansteigen; aber die Forderung der schließlichen Niederlage des Bösen findet sich ein und schafft die große Götter-

schlacht. Noch auf diesem Punkte steht die persische Theologie den bisher behandelten Volksmythen mit dem Widerstand der Götter gegen die Zerstörung am nächsten. Aber sie erfährt einen Umschwung, wenn das ursprüngliche Reinigungsfeuer in Ragnarök aufgenommen wird: die ganze gewöhnliche Welt schmelzend und alle die Bösen peinigend, wird es der von Mazda hervorgerufne Abschluß des irdischen Daseins. Endlich taucht ein reines Naturmotiv auf, wenn die Erde von dem stürzenden Kometen entzündet wird; ein unholdartiger Naturgegenstand sucht die Menschen zu vernichten, aber das Motiv wird von den (späten) persischen Theologen umgekehrt: es wird zu dem von Mazda beschloßnen Reinigungsfeuer.

Dieser letzte Ausweg wird in vielen Fällen benutzt: die lauernde Ragnarökkraft kann hervorbrechen, weil es dem Willen der Gottheit entspricht, daß sie freikommen soll. So die jetzt vorliegenden Formen „des gebundnen Riesen“ aus dem Kaukasus; so alle die Zerstörungen durch die Natur und wilde Feinde, die jüdische und christliche Weissagungen enthalten. Die wachsende Macht der Gottheit äußert sich dadurch, daß sie die ursprünglich selbständigen Ragnarökmotive ihrem Ziele dienstbar macht.

Am meisten typisch ist in dieser Beziehung der jüdische Weltuntergang, der ursprünglich gar kein Ragnarökmotiv hat, weder ein naturartiges noch ein mythisches. Aber ausgehend von dem Begriff der unendlichen Übermacht Gottes über die sinnliche Welt, läßt er Gott alles zunichte machen, was die Menschen für das festeste halten; er gibt diesem Allmachtsbegriff Farbe durch Gottes Zorn gegen die sündenbeschwerte Menschheit; und von Gottes Willen aus, sein Volk zu erziehen, läßt er eine neue und vollkommne Welt erstehn, — wenn nicht unberührt von den andern vorderasiatischen Religionen, so doch mit kräftigem Festhalten des eignen Hauptgesichtspunkts. Die Gedanken der Propheten vor der eigentlichen Untergangslehre haben ihr den Weg bereitet. —

Überall hat der Gedanke an das Ende der Welt die Frage nach der Reichweite der Gottheit hervorgerufen; er hat Menschen verschiedener Art genötigt, durch eine bestimmte Situation auf seine Frage zu antworten.

§ 58. *Erneuerung der Welt, im Nordischen und anderswo.*

„Wenige schauen weiter vorwärts, als bis Odin dem Wolfe begegnen wird.“ Mit diesen Worten unterbricht sich der Dichter der „kleinen“ Völuspá, wenn er das neue Reich andeutet, das gegründet werden soll. Die Worte passen auf den großen Kreis der Volksmythen. Diese Mythen, die oft geweckt sind durch starke Natureindrücke und bei hervorbrechender Stimmung, haben keinen Drang, die Sache zu durchdenken; ja, sie scheuen es bis zu einem gewissen Grade, dabei länger zu verweilen als sie müssen: mit dem Ende der Welt ist ja alles aus.

Andrerseits hat die Menschheit immer einen Hang, zu fragen: was dann? Und einige der Volksmythen enthalten schon in ihrem Motiv eine Antwort; die Bewohner der Andamanen erwarten, daß die jetzigen Verstorbnen beim Kentern zum Erdenvolke werden und sie selbst zu Unterirdischen; in der Sierra Nevada werden die Bewohner der „Geisterhöhle“ freikommen. Das Menschengeschlecht empfindet immer ein Schaudern vor dem Leeren, und es füllt unwillkürlich den Raum mit einem Etwas an.

Aber recht verschieden davon ist die Hoffnung auf Rettung, die im Mythus vom Fimbulwinter zu Worte kommt, dem nordischen und dem persischen: die Gottheit wird einen Ausweg und ein Versteck wissen, um durch einen wenn auch noch so kleinen Überrest die Menschheit als solche zu retten. Die Vernichtung selbst ist vermieden; wie aus den Sündfluten der Vorzeit ein neues Menschengeschlecht hervorging, so tritt auch jetzt ein junges Geschlecht hervor, um die leere Erde wiederum zu füllen. Der Mythus lehrt nicht eine neue Schöpfung; die Hoffnung des Menschengeschlechts auf seine eigne Rettung lebt darin siegessicher. Hierum als Kern vermag das Nordische eine neue Welt nicht nur mit einer neuen Menschheit, sondern auch mit einer neuen Sonne und einer jungen Götterschar zu füllen.

Ganz andrer Art ist die indische Weltzerstörung und Wiedergeburt. Alles wird vernichtet, es wird in Brahman aufgeschluckt; und wenn der Drang zum äußern Leben in ihm erwacht, muß er wieder, wie bei der frühern Schöpfung, die Lande aus dem Weltmeer heraufholen. Jung und herrlich ist die Schöpfung, aber die junge Schöpfung wird einmal altern wie die vorhergehende und alle die andern. Nicht Drang zur Rettung, sondern Drang zum Verschwinden in das Gottheitsall trägt den indischen Weltuntergang. Die Wiederholungen, die vielen aufeinander folgenden

Weltperioden enthalten kein andres Ziel, als die Gottheit als die bleibende erscheinen zu lassen und die unendliche Unwesentlichkeit der gegenwärtigen Welt zu unterstreichen, — enthalten jedenfalls bewußt kein andres Ziel. Denn im stillen entfaltet sich wohl auch dort die gleiche Scheu vor dem Leeren, der gleiche Drang zur Erneuung des Menschen und der menschlichen Welt wie an den andern Orten.

Wieder ganz anders stellen sich der persische und der jüdisch-christliche Weltuntergang dazu. Beide sind geboren aus dem Drange, die Vollkommenheit eintreten zu lassen in der Lebensführung wie im Verhältnis zu Gott; erst im Laufe der Zeit nehmen sie Naturmotive in sich auf, teils kraft einer Einwirkung von außen her, teils infolge des Bewußtseins, daß das Endziel nach seiner Art außerhalb der sichtbaren Welt liegt. Sie heben nachdrücklich die Kraft der Vernichtung hervor, weil die jetzige Welt von Grund aus umgebildet werden soll; sie heben mit ganz andrer Kraft als die gewöhnlichen Volksmythen die Einrichtung der neuen Welt hervor, die jedoch nicht eine Neuschöpfung wird, sondern eine Umschöpfung dessen, was bisher hemmend war in der Richtung auf die Vollkommenheit: die Auferstehung wird im Persischen wie im Jüdisch-Christlichen der große Wendepunkt.

Zu dieser Gruppe gehört auch unsere nordische Völuspá mit ihrem Sündenfall, ihrer ethischen Auflösung kurz vor Ragnarök, ihrer Aufhebung alles Bösen und dem Herrschertum des Mächtigen, dessen gleichen die alte Welt nicht gekannt hat. Diese neuen Ideen wie auch verschiedne Einzelzüge, die auf christliche Vorbilder zurückgehn, sind den nordischen Volksmythen aufgepfropft worden und haben sie zu einer zusammenhängenden Ragnarökhandlung umgebildet.

Eben diese Vollkommenheit ist dem Gedankengang der Volksmythen weit umher auf der Erde fremd. Selbst wenn die Gottheit strafend auftreten kann vermittelst einer Naturumwälzung (die „Geisterhöhle" in der Sierra Nevada, bei den Eskimos die Unterbrechung der Ruhe der Toten, um nicht zu reden von der Strafe der Götter durch vorzeitliche Sündfluten), so läuft das nicht auf irgendein siegendes Prinzip hinaus. Die Frage ist überall: können wir uns retten vor Ragnarök?

Der Fimbulwinter antwortet in seiner Weise darauf, bei Persern und Nordleuten: die Gottheit hat ein Versteck für den Keim neuer Geschlechter.

Aber eigentlich ist es nicht die zukünftige Welt, die vor den Nordleuten als der eigentliche Lichtpunkt im Dunkel Ragnaröks dasteht. Außerhalb der Vafþrúðnismál (und außer den gedämpften Ausdrücken in der Völuspá) treffen wir derartiges nicht an. Der Augenblick, den das allgemeine Bewußtsein festhält, ist Víðars Kampf mit dem Wolfe. Der Gedanke an diesen Kampf begleitet Víðar bei seinem ganzen Auftreten in der gegenwärtigen Götterwelt: „Dort sagt der Sohn, er sei stark genug, seinen Vater zu rächen" (Grímnismál), „erhebe dich, Víðar, laß den Vater des Wolfs beim Gelage sitzen" (Lokasenna); gerade sein Schweigen, das weit hinaus über sein ödes Land bekannt ist, redet am allermeisten von seiner Tat. Außerhalb der Eddadichtung begegnet sie, als das einzige der eigentlichen Kampf- und Erneuerungsmotive, in dem Volksglauben, der ihm alle weggeworfnen Fellstücke für seinen großen Schuh zukommen läßt. Sein Aufreißen des Wolfsrachens, mit dem handgreiflichen Detail: dem Schuh, ist der Brennpunkt im Ragnarökkampfe und die machtvollste plastische Szene unter allen.

Die Lebenshoffnung hebt keineswegs allein die Gestalt Víðars hervor. Das tut zuallererst die Rache[1]). Daß Odins Fall gerächt wird, ist eine Lebensfrage für das nordische Altertum, wie überhaupt für viele primitive Gemeinschaften; die Rache hebt den Getöteten von der Niederlage zum Siege empor. Was nun Víðars Kampf gegen das Ungeheuer im übrigen ist, — diese persönliche Wiedererhebung wirkt zuallererst dazu mit, ihm den Wert zu geben.

Aber, wird man fragen, genügte denn diese Wiedererhebung, wenn doch die Wesen fielen, auf die man sein persönliches Vertrauen setzte, Odin, Thor und die andern, die man göttlich verehrte? Freilich, denn die welttragenden Gottheiten waren nicht diese einzelnen Götter, sondern die *regin*, die *guð*, die erhaltenden Gottheiten im allgemeinen. Selbst wenn die *regin* (oder besser die *æsir*, die Asen) in *ragna*-rök sterben, wird der Gottheitsbegriff durch Víðars Sieg gerettet. Und mit dem Siege werden die Werte gerettet, die man an die Götter zu knüpfen pflegte: sie sind reich an Mut, Kraft und Weisheit, und bei all diesen Fähigkeiten geeinigt unter der Macht des Willens und der Erkenntnis und daher auch imstande, zusammenzuwirken zu einem gemeinsamen Ziel;

1) Vgl. über die Rache: V. Grönbech, Vor folkeæt I (1910).

deshalb auch geschmückt mit einem Schimmer von Schönheit, weil Einklang in alledem ist; — im Gegensatz zu der ungeheuren Größe, der ungeheuren Kraft, dem ungeheuren Wissen der Riesen, worüber jedoch das Zerstreute und Unbeherrschte lagert, das Zügellose, Unvorsichtige, Prahlende, Grausame, Häßliche, alles, was nicht nach einem Ziele strebt, in dem alle Fähigkeiten sich begegnen. Kurz gesagt, was für die Nordleute den höhern Lebenswert hat, wird hinübergerettet in ein zukünftiges Dasein, wenn die Götterschar vor der vollständigen Vernichtung gerettet wird.

Aber in Víðars Kampf mit dem Fenriswolf stehn gerade diese zwei entgegengesetzten Welten einander gegenüber, in einen Auftritt zusammengedrängt, wo Unhold und göttlicher Held hart miteinander ringen um Leben und Tod; das Edle, des Lebensziels Bewußte in dem einen, das Grenzenlose und Vernichtende in dem andern.

Held gegen Ungeheuer — das ist das stehende Motiv, zu dem die frühe Menschheit immer wieder zurückkehrt, in Göttermythus und Heldensage. Der Glaube an eine Kraft, die in dem Geiste liegt, welchen der Mensch in sich fühlt, zieht seinen allerwesentlichsten Auftritt in Ragnarök hinein; was man sonst als das leuchtende Vorbild ansah, muß sich hier behaupten, wo alles auf dem Spiele steht und die Hoffnung fast ausgeschlossen scheint. In dem Zeitalter, wo der Heldenkampf die Gesinnung beherrscht, muß er überall an das Höchste geknüpft werden, dann aber am meisten hier, wo der Maßstab der größte ist.

Wie bei den Nordleuten der Held und „das gebundne Ungeheuer" sich zusammengefunden haben, ob nun das Ungeheuer — mit seiner ständigen Fähigkeit, den Helden anzuziehn — das Motiv aus fernen Gegenden mit sich geführt hat, oder ob das Motiv aus dem keltischen Götterkampf (Lug gegen Balor) gekommen ist, oder ob beide Teile Glieder in der gleichen Motivwanderung sind, — ist hier unwesentlich für uns. Das Motiv steht hier im Nordischen als Mittelpunkt in dem großen Ragnarökkampf da, mit halb göttlichem, halb heroischem Gepräge (denn ein eigentlich verehrter Gott ist Víðar nicht): der Retter mit seinem Grübeln über die Großtat, den das Leben im Norden so gut kannte und die Heldensage noch besser (Uffo, Amlethus).

Die Tat wird empfunden als die Rettung des Lebens, das dem Rachen des Todesungeheuers entwunden, gleich einem Scheit aus dem Holzstoß gerissen wird. Und zugleich mit dem

Leben ist das gerettet, was dem Leben Wert gab in den Augen der Nordleute.

Abgesehn von dem, was Víðars Kampf an sich ist, hat er Aufnahme gefunden in einen breitern Zusammenhang. Die Vafþrúðnismál stellen sich vor, daß der ganze Kreis der jungen Götter auf den Hofstätten der alten wohnen und ihre Waffen besitzen werde; die neue Sonne und das neue Menschengeschlecht schließen sich daran. Die Wiedergeburt in den Nachkommen und die Rettung des Lebens durch die Nachkommen wird verkündet, aber so verkündet, daß sie sich nicht in der Allgemeinheit des Gedankens verliert; sie gruppiert sich um jenen Auftritt, der an sich voll der größten Spannung und jetzt noch genährt ist durch die anderswoher entnommenen allerstärksten epischen Ideen. Dieser vielseitige Ideeninhalt gibt dem Kampfe Víðars den Glanz; alles sammelt sich hier.

„Es kommt der gewaltige Sohn Siegvaters, Víðar, gegen das Todesungeheuer zu streiten", wie der Völuspádichter singt. Aber dem Glanze über Víðars Gestalt entspricht das Dunkel über Ragnarök. Es lauert in all den gedämpften Worten der Eddalieder, wo Ragnarök als der drohende Hintergrund der bunten Mythenwelt angedeutet wird. Aber es wurzelt in der Lebensanschauung, die weit umher zu Worte kommt; jede Heldensage hat ihren ernsten Abschluß, sozusagen ihr eignes kleines Ragnarök mit allgemeinem Untergang, wo alle ihre großen Gestalten sinken und nur selten ein Keim für neue Geschlechter angedeutet wird. Auch hier liegt eine Neigung vor, die strahlenden Gestalten mit dem Dunkel des Untergangs als Hintergrund zu sehn; eine Neigung, die in der Natur des Volks zu liegen scheint. Es scheint ein ähnlicher seelischer Untergrund vorhanden wie in der Vorstellung der Indianer, wo der Untergang des Stammes und der Untergang der Welt sich als der düstere Zukunftsausblick darstellt, nur mit dem Unterschiede, daß er bei den Indianern ganz das Gepräge eines beherrschten Zuschreitens auf den Untergang trägt; im Nordischen ist diese Auffassung auch vorhanden, aber zugleich ein künstlerisches Moment: der Lichtglanz des Lebens und der Großtat zeichnet sich ab gegen die düstre Nacht.

Wir wiederholen es: das nordische Ragnarök ist der Sammelpunkt und Gipfelpunkt fast aller volksmythischen oder naturgebundnen Vorstellungen vom Untergange der Welt. Das Verzehren der Sonne, der Fimbulwinter, das gebundne Ungeheuer,

Weltbrand und Weltertrinken haben alle ein Erdreich gefunden, in dem sie üppig wachsen konnten, weil der Ragnarökgedanke selber diesen Menschen natürlich war. Die Erneuerung in den Nachkommen und der Sieg über das Ungeheuer begegneten einander, um zusammen das reiche Bild der Lebenshoffnung zu schaffen, die mit Gewalt oder Klugheit dem Rachen des Untergangs entwunden ist.

Die Eigentümlichkeit des nordischen Ragnarök ist also das ständige Arbeiten mit den Gedanken, welche die Volksmythen in der weiten Welt geschaffen haben, die Aneignung der Untergangsgedanken in ihrem breiten Umfang und der Erneuerungsgedanken, soweit sie reichten, — ein Dichten, das mit dem im Bunde stand, was das Volk im ganzen von den Verhältnissen des Lebens sah und verstand. Dies wurde für die Nordleute nicht nur eine Ursache, die letzten Ziele und Geschicke der Welt zu durchdenken; es wurde ihnen eine Gelegenheit, so zusammenhängend wie nirgends sonst auszusprechen, welchen Dingen im Dasein sie Wert und Macht zuschrieben. In den sinkenden und doch siegenden Asen haben sie am allermeisten sich selber wiedergegeben.

Aber was hier für die Nordleute gilt, gilt in großem Umfang auch für andre Völker, sowohl für diejenigen auf volksmythischer als für die auf mehr ethisch-religiöser Stufe.

ANHANG. (Zu S. 274.)

GOTEN UND TSCHERKESSEN IM 4. JAHRH. N. CHR.

In der Forschung der letzten Jahre spielen die Goten in Rußland als Neuschöpfer oder Verpflanzer der Kultur der Völkerwanderungszeit eine so große Rolle, daß jeder Beitrag zu ihrem Leben auf Interesse wird rechnen können. Ich werde hier die Frage nach den Berührungen der Goten mit den Tscherkessen beleuchten.

Das Land der Tscherkessen hat sich in ältern Zeiten vom Kaukasus aus viel weiter nach Norden erstreckt; verschiedne Quellen bezeugen, daß sie lange bis ganz ans Asowsche Meer gereicht haben. Sie nannten sich selbst Adyge, auf Griechisch-Kaukasisch Atiche oder Antiche; der Name findet sich im Altertum (bei Ptolemaeos) als Antikai wieder, für einen Volksstamm auf beiden Seiten des Kuban. Der Arm des Kuban, der ins Asowsche Meer mündet, hieß bereits vor Christi Zeit Antikitis (so bei Strabon); der Fluß muß nach dem Volke benannt sein, und dessen Wohnstätten müssen bis zum Asowschen Meer gereicht haben. Noch ca. 1502 erwähnt der Italiener Imerani die Tscherkessen als längs der ganzen Ostküste des Asowschen Meeres wohnhaft.

In ihren eignen Heldengesängen bezeichnen die Tscherkessen sich immer als Anten. Der Name Antikai (> Adyge) muß eine Ableitung davon sein. (Der Name Tscherkessen ist derjenige, unter dem sie bei den Nachbarn und jetzt in der Literatur am bekanntesten sind; ob er von dem alten nordkaukasischen Stamme Kerketes stammt, ist ungewiß[1]).

Am ausführlichsten erhält man jedoch Aufschluß bei dem Griechen Prokop (gegen 550 n. Chr.), der die Kaukasusländer im

1) Schora, Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, bearbeitet von Bergé (1866) S. 3—8.

ganzen recht gründlich beschrieben hat. Nach ihm wohnten die Hunnen („Kimmerier") auf der Ebne nördlich vom Kaukasus und westwärts bis zur Straße von Kertsch; auf der andern Seite der Straße wohnten die Krimgoten; nördlich von den Hunnen wohnten *Antai*, also in den Gegenden östlich von der Mündung des Don[1]. Mit diesem Namen „Anten" nannten die Tscherkessen sich ja in ihren Heldenliedern.

Wir sehn aus Prokop, daß in diesen Gegenden heftige Kämpfe zwischen Goten und Hunnen stattgefunden haben; welche Rolle die Anten dabei gespielt haben, geht jedoch nicht aus seiner Schilderung hervor.

Es ist bisher den Forschern entgangen — jedenfalls allen westeuropäischen —, daß auch Kämpfe zwischen Goten und diesen Anten in alten Quellen erwähnt werden. Jordanes erzählt in seiner Gotengeschichte (Getica k. 48, übersetzt von Martens) von den Erlebnissen der Ostgoten in ihren „alten scythischen Wohnsitzen". „Nach dem Tod ihres Königs Ermanrik und ihrer Scheidung von den Westgoten blieben sie in Abhängigkeit von den Hunnen in demselben Lande; jedoch behielt der Amaler Vinithar die Abzeichen seines Fürstenrangs. Er nahm sich an seines Großvaters Vultulf Tapferkeit ein Vorbild und versuchte, wenn auch weniger glücklich als Ermanrik, da er sich darüber grämte, der Hunnen Herrschaft unterworfen zu sein, sich derselben allmählich zu entziehen, und rückte, um seine Tapferkeit zu zeigen, ins Land der Anten ein. Beim Angriff auf dieselben jedoch unterlag er im ersten Kampf. Nun handelte er als mutiger Mann; ihren König mit Namen Boz, dessen Söhne und siebenzig Vornehme ließ er zum abschreckenden Beispiel ans Kreuz schlagen, damit die dahängenden Leichen die Furcht bei den Unterworfnen verdoppelten. Da er nun in solcher Unabhängigkeit kaum eines Jahres Länge geherrscht hatte, duldete es Balamber, der Hunnenkönig, nicht mehr, sondern verband sich mit Gesimund, Hunnimunds des Großen Sohn, der eingedenk seines Eides und seiner Treue mit einem großen Teil der Goten noch unter der Herrschaft der Hunnen stand, erneuerte das Bündnis mit ihm und zog mit Heeresmacht gegen Vinithar. In dem langen Streit siegte Vinithar beim ersten und beim zweiten Gang, und niemand vermag zu

1) Procopius, Bellum Goticum 4, 4.

sagen, wie große Verluste Vinithar den Hunnen beibrachte. In der dritten Schlacht aber, da beide Parteien sich am Flusse Erak getroffen hatten, tötete Balamber ihn durch Überrumplung, indem er Vinithar durch einen Pfeilschuß in den Kopf verwundete. Darnach nahm er dessen Nichte Vadamerka zur Gemahlin und beherrschte nunmehr das ganze Gotenvolk, das in Frieden und Untertänigkeit lebte, jedoch so, daß sie immer unter einem eignen Oberhaupt, wenn auch nach der Wahl der Hunnen, standen."

Was uns in diesem Zusammenhange interessiert, ist die Niederlage der Anten. Die Sache ist bisher allgemein so aufgefaßt worden, daß die Anti des Jordanes dasselbe Volk sind, das er sonst Antes nennt, nämlich ein zahlreicher Stamm an der nordwestlichen Ecke des Schwarzen Meers, zwischen Dniepr und Dniestr, — der von Jordanes als eine der drei großen slavischen Volksgruppen hingestellt wird. Diese slavischen Antai werden von mehreren griechischen Schriftstellern im 6. Jahrh. erwähnt; von 527 ab nehmen sie an den Angriffen auf das Griechenreich teil, bis — kurz nach 558 — der Einzug der Awaren ihre Macht brach[1]).

Aber es können nicht diese slavischen Anten sein, die die große Niederlage gegen die Goten erlitten, denn nach der Unterjochung der Anten erleiden die Goten ihre Niederlage gegen die Hunnen am Flusse Erak. Bei dem griechischen Schriftsteller Konstantin Porphyrogenetes lesen wir, daß „Erax Phasis genannt wird"[2]); aber Phasis ist der bei den Griechen wohlbekannte Fluß, der jetzt Rion heißt, der auf der Südseite des Elbrus entspringt und zwischen den Ländern der Imereter und Mingrelier dem Schwarzen Meere zu fließt. Wenn diese Auskunft richtig ist, haben die Goten nicht nur die Anten nördlich vom Kaukasus unterworfen, sondern auch das Land südlich vom Kaukasus, da die Hunnen sie hier überfallen können. Es klingt gewiß etwas merkwürdig, daß sie mit einem Heer den Kaukasus überschritten haben (nur durch den Darielpaß am Kasbek oder auch östlich um den Kaukasus herum gab es einen fahrbaren Weg); aber unmöglich scheint es nicht zu sein in Anbetracht der Weglängen, welche die Völkerwanderungsstämme zurücklegten, und der gewaltigen Reiche, die sie in kurzer Zeit schufen.

---

1) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde II 34—39, 100f.

2) Constantinus Porphyrogenetes, De administratione imperii, K. 45: ὁ Ἔραξ ἤτοι ὁ Φᾶσις.

Einen weiteren Einwand gegen slavische Herkunft kann man aus dem Namen ihres Königs Boz selbst hernehmen. Allerdings hat Müllenhoff ihn zweifelnd dem slavischen bogu = Gott und besonders dem serbischen Männernamen Božo gleichgesetzt[1]; aber Vilh. Thomsen teilt mir mit, daß der Name ganz unslavisch aussieht.

Und endlich streitet der Umstand, daß sie von einem König geführt auftreten, nicht nur gegen die übliche Gesellschaftsordnung bei den slavischen Völkern, sondern gegen einen ausdrücklichen Bericht bei Prokop (3, 14): „Diese beiden Stämme, die Sklavenen und Antai, stehen nicht unter der Herrschaft eines Mannes, sondern sie leben von altersher als Volksstaat"[2].

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die gotische Chronik von einer Niederlage berichtet, die den kaukasischen Anten von den Goten zugefügt ist.

Der Bericht des Jordanes ist kein Bericht eines Zeitgenossen. Ein gewisses volkspoetisches Zurechtlegen des Stoffs macht sich geltend: der dreimal wiederholte Kampf mit den Hunnen, wovon der letzte Kampf der entscheidende wird; die Gleichartigkeit im Gange des Kriegs gegen Anten und gegen Hunnen; und daß der Hunnenkönig selbst dem Gotenkönig den tötenden Pfeil sendet. Es ist wohl möglich, daß ein gotisches Lied hier, wie öfter, die Quelle des gotischen Geschichtschreibers gewesen ist; die Kraftanspannung der Ostgoten und ihre darauffolgende Niederlage sind wie geschaffen für den Heldensang. Aber das schließt nicht aus, daß die Darstellung im wesentlichen mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Diese Aufschlüsse von gotischer Seite her treffen mit andern zusammen, die von den „Anten" selbst stammen.

Die Überlieferungen der Tscherkessen aus der Vorzeit wurden von einem jüngeren Manne aus dem Dorfe Nogmow in Kabarda namens Schora Bekmursin (geb. 1801, gest. 1844) gesammelt, in der Vorahnung, daß sein Stamm bald ausgerottet werden würde. Sein Buch über „Die Sagen und Lieder des Tscherkessenvolks" ist in Wirklichkeit eine Geschichte der Tscherkessen, verfaßt auf der Grundlage von Liedern und Sagen, mit eingeflochtnen Schilderungen der eigentümlichen tscherkessischen Kultur; eine

1) Jordanes ed. Mommsen, S. 147 (Mon. Germ. hist., aut. antiq. V 1).
2) Müllenhoff, DA II 35.

Menge historischer Gedichte ist wörtlich in seine Darstellung aufgenommen; im übrigen begnügt er sich damit, mitzuteilen, daß dieses oder jenes überliefert ist. Aber gleichzeitig haben ihm natürlich die Quellen des Auslands bei der Anordnung als Führer gedient, wie auch die Denkmäler benutzt sind.

Schoras in vieler Hinsicht bewundernswertes Lebenswerk (geschrieben 1835—43) zeigt natürlich nicht die Vollständigkeit in der Wiedergabe der Quellen und die Genauigkeit in den Angaben über ihren Charakter, die man heute von einem volkskundlichen Sammler verlangt, aber man muß ihm doch dankbar sein, daß er den Stoff so genau mitteilte, wie er es tat. Bei seiner Schilderung von den alten Bräuchen der Tscherkessen können wir uns von der Richtigkeit überzeugen, weil wir ein paar gleichzeitige vortreffliche Reiseschilderungen haben, die seine Darstellung bestätigen. Für die Heldenlieder haben wir nur innere Kriterien; die bald darauf folgende Vernichtung des Tscherkessenvolks hinderte die neuere Forschung, die Einsammlung dieser merkwürdigen Überlieferungen zu vervollständigen. Aber es ist ein Glück, daß Schora eine reiche Auswahl der Lieder wörtlich mitteilte. Etwas weniger klar liegt die Sache, wo er nur diese oder jene Nachricht als auf Überlieferung, d. i. auf Sagen, beruhend bezeichnet.

Eines der merkwürdigsten Lieder, die er mitteilt, ist das von Bakssans Tod im Kampfe gegen das Volk Gut:

„Der Heldenmut Bakssans erleuchtet das antische Volk mit seinem Mute. — Den Choar (das Roß) umklammert der Ant-Krieger mit seinen Beinen, und wohin er reiten möge, bringt ihn sein Roß ungefährdet heim. — O Heimat von Daūo's Sohn Bakssan, wenngleich er nicht mehr ist, so lasse, wenn Gut dich antasten will, dich nicht unterjochen! — Der Narten (Helden) Versammlung, mit Schilden die Stöße der feindlichen Speere abwehrend, rief einstimmig Gott zur Hilfe an; doch glückte es Bakssan nicht, an diesem Gebete teilzunehmen. — Das ganze Volk hielt ihn für einen guten Geist; als die Schlacht begann und die Schläge wie Blitze funkelten, flößte seine Gegenwart dem antischen Volke Zuversicht ein. — Die Peinigungen Guts hören nicht auf, das gesamte Ant-Volk kam in Verzweiflung, da acht Paare Ochsen seinen Körper in die Heimat führten."

Wir haben hier ein lyrisches Gedicht über eine geschichtliche Begebenheit, Bakssans Fall, — oder richtiger einen Haufen lyrischer Strophen, von denen jede für sich Betrachtungen über

Bakssans Tapferkeit enthält und besonders über die Verzweiflung, die durch seinen Fall hervorgerufen wurde. Epische Züge finden sich nicht, außer in einer einzelnen Strophe, die einen Anlauf zu einem Bericht enthält; sie erklärt seinen Tod dadurch, daß er verhindert war, mit dem übrigen Heer an der Anrufung Gottes um Sieg teilzunehmen. Dieser Strophe fehlt das lyrische Element; sie ist beginnende Heldensagenbildung. Im übrigen ist es merkwürdig, wie frei das Gedicht von Erzählungsstoff ist; es fehlt jede Einzelheit bei seinem Tod: nur der Eindruck davon kommt in dem Liede zum Ausdruck.

Es wird mehrere Male angedeutet, daß nach Bakssans Fall das Antenvolk dem Angriffe Guts unterliegen werde; Gut ist also der überlegne Feind der Anten.

Wer diese Gut sind, darüber geben die kabardischen Lieder sonst keinen Aufschluß; es muß ein Volksstamm sein, der im übrigen — außer diesem einen Fall — außerhalb des Gesichtskreises der Tscherkessen gestanden hat. Die Antwort darf dann mit den sprachlichen Mitteln gegeben werden. Einen Kaukasusstamm dieses Namens kennt man nicht; und ein Stamm, der so groß ist, daß er das Tscherkessenvolk in den Tagen seiner Kraft niederwerfen konnte, könnte schwerlich spurlos verschwunden sein. *Gut* entspricht dagegen dem Namen, den die Goten sich selber gaben: *Gutans*; und die ganze Situation entspricht ihrer Rolle als das überlegne vordringende Volk an der Nordküste des Schwarzen Meers.

Der einzige nähere Aufschluß, den das Lied über das „Gut"-Volk gibt, ist der, daß sie gefährlich sind durch ihre Speerstöße. Das entspricht ganz dem Ausdruck, den Jordanes von seinen Landsleuten braucht: „die mit Spießen kämpfenden Goten" (er braucht ihn als Gegensatz zu den „mit dem Schwert wütenden Gepiden" und den „pfeileschießenden Hunnen"[1]). Das Schwert scheint seit alter Zeit die Hauptwaffe der Tscherkessen zu sein; es ist eine Beobachtung aus neueren Reiterkämpfen, daß eine lanzenführende Reiterabteilung einer säbelführenden überlegen ist. Schora hebt die großen Schilde der Tscherkessen hervor. Die Worte des Liedes „Der Narten (Helden) Versammlung, mit Schil-

1) Jordanes K. 50: ubi cernere erat contis pugnantem Gothum, ense furentem Gepidam, in vulnere suo Rugum tela frangentem, Suavum pede, Hunnum sagitta praesumere, Alanum gravi, Herulum levi armatura aciem struere (von den Kämpfen nach Attilas Tod).

den die Stöße der feindlichen Speere abwehrend" enthalten dann die treffende Schilderung vom Zusammenstoß der Goten und Tscherkessen.

Man fragt sich, ob wirklich ein Lied aus der Zeit der Gotenherrschaft (4. Jahrh. n. Chr.) sich bei den Tscherkessen bis zum Beginn des 19. Jahrh. gehalten haben kann. Aber bei einem Volke, bei dem das ganze Leben so erfüllt ist von tausendjährigen Lebensformen, ist dies eigentlich kein Wunder. Außerdem hat dies Gedicht — aus Gründen, denen wir jetzt nicht nachspüren können — sich an einen besondern jährlichen Festbrauch geknüpft, der es am Leben erhielt[1]).

Ein ähnlicher, rein lyrischer Klagegesang ist erhalten über den Angriff Baikans, d. i. des Awarenfürsten Bajan Chan, eines großen Eroberers im 6. Jahrh.[2]).

Im übrigen sind Gestalten aus der Völkerwanderungszeit der kaukasischen Überlieferung keineswegs fremd: Caesar (Ssosiroko, Kossirich), d. i. der Kaiser, soll aus einem Stein geboren sein, aufgezogen sein von einem antischen Helden und später als Herrscher in Konstantinopel gegen die Anten gekämpft haben[3]). Auch von Justinian (Justin, Justuk) gibt es Sagen. Attila (Adil) wird in einzelnen Strophen als ein mächtiger Häuptling erwähnt, der die Anten zur Heeresfolge entbot[4]).

Man muß bis zu einem gewissen Grade damit rechnen, daß historische Lieder immer wieder vorgetragen werden, um den Mut der Tscherkessen anzufachen und daß also auch eine gewisse Möglichkeit vorliegt, solche Lieder lange nach den Begebenheiten oder über nur angenommene Begebenheiten neu zu schaffen. Die Gedichte reden fast immer in der Gegenwart; sie sind stark episodisch und lieben es besonders, lange Reihen von Helden, einen jeden mit seinem besondern Auftreten, vorzuführen; das aus dem Zusammenhang gerißne Bild des Helden auf seinem Rosse, der sich in den Kampf stürzt, scheint fast einen formelhaften Anfang zu bilden. Aber der geringe Gehalt der zwei erwähnten Lieder an Lobrede und ihr noch größerer Mangel an geschichtlichem

---

1) Sieh unten S. 472. Ebenso wurde eine Strophe über den Riesen Rededia bei Hochzeiten und Erntefesten gebraucht (Schora S. 55).

2) Schora S. 36f.

3) Schora 29f. Vgl. Löwis, Nordkaukasische Steingeburtsagen, Archiv f. Religionswissenschaft XIII, 509ff.

4) Schora 26. 29. 34.

Stoff deuten vor allem darauf, daß sie wirklich aus dem Eindruck der Trauer heraus gedichtet sind; — Volkstrauer, die nicht von Aufmunterung und Sieg begleitet ist, durch bewußte dichterische Produktion zu schaffen, ist nicht möglich. Alles deutet hier auf zeitgenössische Dichtung.

Man kann einwenden, daß die Anten kaum christlich gewesen sind zur Zeit der Gotenkämpfe. Die Abchasen wurden erst unter Justinian getauft, die Krimgoten etwas früher; aber die mehr im Binnenlande wohnhaften Völker sind eher später an die Reihe gekommen, — selbst wenn sich jetzt zahlreiche Denkmäler einer von den Griechen geschaffnen christlichen Kultur finden. — Aber die Strophe, in der das Heer zusammen Gott anruft, muß auch aus anderm Grunde als jünger betrachtet werden: sie ist rein episch, sie gibt an, weshalb Bakssan getötet wurde, während das übrige Gedicht sich nur um den Eindruck kümmert, den sein Tod auf seine Landsleute ausübt. Sie ist eine erste Stufe in einer beginnenden Eposbildung.

Ferner enthält das Lied auf Bakssans Tod eine Schlußstrophe, an der ich bisher vorbeigegangen bin, weil kaum ein Zweifel an ihrem weit spätern Ursprung bestehn kann (S. 32): ,,Die Griechen versammelte ich und forderte sie auf, ein Denkmal zu machen. Wenngleich das Steinbild niedriger als er steht, so verwundete die Ähnlichkeit mit ihm doch mein Herz. Das Volk gibt seine Trauerkleidung nicht auf, und um sie zu verewigen, gab es dem Fluß Altud den Namen Bakssan."

Diese Strophe ist rein episch und weicht darin von dem allgemeinen Charakter des Liedes ab; sie gibt genauen Aufschluß über verschiedne Einzelheiten. Am auffallendsten ist der Schluß, der nur etwas erwähnt, was die allgemeine Rede des Volks geschaffen hat; aber ein Gedicht, das nur den Inhalt einer Ortssage wiedergibt, ist wenig volkspoetisch. Im ersten Teile der Strophe, wo ein ,,Ich" das Wort führt (augenscheinlich ein naher Verwandter des Gefallnen, nach der Überlieferung seine Schwester), ist in Wirklichkeit dasselbe der Fall: dieser Teil handelt von der Entstehung seines Denkmals. Eine Steinsäule auf einem Grabhügel am Flusse Etoko wurde von den Tscherkessen als ,,Daũos Sohn Bakssan" gezeigt. Daß sie von Griechen ausgeführt wurde, ist keine ,,historische Angabe"; allerlei kunstmäßige Bauten u. ä. gilt in der Überlieferung der Tscherkessen als ,,Hellenenarbeit". Das Ganze ist zu einer Zeit entstanden, wo man danach strebte,

Ortssagen in das Gedicht einzufügen — um seinem Mangel an Handlung abzuhelfen. — Ein ganz ergötzlicher Unterschied besteht zwischen den zwei jüngern Strophen: die Schlußstrophe weiß nichts mehr, als was noch zu Schoras Zeit als Ortssage lebte; die Strophe von dem Gebet der Krieger enthält dagegen ein episches Motiv, das die spätere Überlieferung vergessen hat[1]).

Schora kennt außer dieser noch eine andre Mitteilung (S. 30f.): „Die Überlieferung meldet, daß in der Mitte des IV. Jahrhunderts am Flusse Bakssan ein Fürst Daūo lebte, der acht Söhne und eine Tochter hatte. Sein ältester Sohn, Bakssan, war ein berühmter Nart (Held) seines Vaterlandes. Es heißt, er sei vom Könige der Goten mit allen seinen Brüdern und achtzig der vornehmsten Narten getötet worden. Da das Volk solches hörte, gab es sich der Verzweiflung hin: die Männer schlugen sich an die Brust, die Weiber rauften sich die Haare vom Haupte, sagend: ‚Getötet, getötet sind Daūos acht Söhne, o! Daūos acht Söhne.' — Folgender Brauch erhielt sich in der Kabarda bis auf den heutigen Tag. Im Frühlinge, um die Mitte des April, singen junge Mädchen mit fliegenden Haaren obige Worte, dabei einen Reigen aufführend."

Dies scheint eine andre Form des Klagegesangs zu sein, jedoch begleitet von erklärenden Bemerkungen, die Schora auf eigne Hand sich so historisch wie möglich zurechtgelegt hat. Das neue Moment ist hier 1. die acht Häuptlingssöhne (im Klagegesang) und 2. die 80 Edeln (in der Prosa).

1) Ich teile hier Schoras Beschreibung der Säule mit (S. 33): „Dieses Grabmal stellt einen jungen Mann dar mit ausgenähtem Mützchen und in einem dem heutigen Beschmet seinem Schnitte nach ähnelnden Kleide mit Längsnaht. Zugeknöpft ist er mit vier viereckigen Spangen und umgürtet mit engem ledernen Gürtel, der in der Mitte unter der Taille durchnäht ist; das Kleid ist in Falten. Die Füße fehlen, und der untere Teil stellt eine Säule mit griechischer Inschrift auf der vordern Seite dar, nebst einer Menge Figuren, die Leute auf der Jagd nach wilden Tieren, kriegerische Spiele von Menschen zu Fuß und zu Pferde und rechts einen Köcher mit Pfeilen nachbilden, unter dem Gürtel der Bildsäule, während links sich ein Säbel mit Griff in Weise des grusinischen und ein Bogen im Futteral findet. In dieser griechischen Aufschrift kann man vieles entziffern, so unter anderm den Namen Bakssans, und am Ende das Jahr, welches zeigt, daß der Stein im IV. Jahrh. aufgerichtet ist." — Es muß gestattet sein, stark zu zweifeln, daß in eine griechische Bildsäule aus dem 4. Jahrh. die Jahreszahl eingehauen war; und wir haben auch keine Sicherheit dafür, daß der gelehrte Schora imstande war, eine zuverlässige Lesung griechischer Inschriften zu geben.

Derjenige Punkt in der ganzen Sagenüberlieferung, welcher Zweifel an deren geschichtlicher Grundlage erweckt, ist der, daß der Held und der Fluß den gleichen Namen haben. Im allgemeinen bedeutet dies, daß die Sagengestalt als ein bloßer Namengeber für den Naturgegenstand geschaffen ist[1]).

Aber ganz so einfach ist die Frage nicht zu beantworten. Das Grab des Helden Bakssan findet sich ja nicht am Flusse Bakssan, sondern an einem andern Fluß in derselben Gegend: dem Etoko; Bakssan wird von Schora nicht einmal als am Flusse getötet, sondern nur als an ihm lebend erwähnt. Dann ist es möglich, daß der Heldenname dem Flußnamen angepaßt wurde und daß er von vornherein nicht der gleiche, sondern nur ein ähnlicher Name war. Jedenfalls haben wir hier kein so klares Zeugnis, daß es alles umstürzte, was das Lied selbst uns über die ,,Gut", ihre Kampfweise und ihre Überlegenheit im Streite lehrte. Auch wird ein Klagelied, das nur die Niederlage des Volks darstellt und um die Zukunft sich ängstigt, nicht auf diesem Hintergrunde entstehn; die erdichteten Helden pflegen weit glücklicher zu sein in ihren Unternehmungen.

Sowohl die gotische Überlieferung bei Jordanes wie die tscherkessische bei Schora handeln von einer großen Niederlage, welche die Tscherkessen gegen die Goten erlitten haben. Da stellt sich leicht die Frage ein, ob beide Male derselbe Kampf gemeint ist.

Der Name des gefallnen Helden ist im Gotischen Boz[2]), im Antischen Bakssan; das kann derselbe Name sein, der in volkstümlicher Weise verdreht wurde. Die Schwierigkeit, die sich an

1) Das erinnert an eine andre der kabardischen Sagen (Schora S. 41): Kitai-Chan sendet Botschaft an die Adyge und verlangt, daß jedes Volk einen Ringkämpfer stelle: dasjenige Volk, das so überwunden wird, soll dem andern dienen. Für die Adyge geht die Frau Laschinkai, als Mann gekleidet, in den Kampf und wirft den Ringer des Chans zu Boden. Der Chan sagt, er müsse die Bedingung erfüllen und schenkt den Adyge sieben Sklaven. ,,Den Schauplatz des Kampfstreites zeigt man am Flusse Tschegem [Nebenfluß des Bakssan], etwas oberhalb der tschegemschen Befestigung. Er heißt auch heutigentags Laschinskaja." Es werden Bruchstücke eines Liedes angeführt, das von mehr epischer Art ist als das Bakssanlied. Nach Schora lebte Kitai-Chan im 13. Jahrh. — Aber hier ist es freilich nicht sicher, daß der Frauenname nur aus dem Ortsnamen gebildet ist.

2) So wird der Name in der 1. und 3. Handschriftengruppe geschrieben; man kann dann kaum Gewicht darauf legen, daß er in der mit der 1. nah verwandten 2. Gruppe Box geschrieben wird.

Bakssan knüpft, daß der Name mit dem Flußnamen identisch ist, wird beseitigt werden, wenn er ursprünglich ein andrer, etwa übereinstimmender Name ist. Im Gotischen wird der Held als König, im Antischen nur als Fürstensohn aufgefaßt. Das letzte scheint das historisch Richtige; jedenfalls wußten die Tscherkessen in historischer Zeit nichts von gemeinsamen Herrschern, sie schlossen sich freiwillig an den Heerführer, zu dem sie Zutrauen hegten. Seine Todesart ist im Gotischen das Hängen; im Antischen wird man sich ihn nach dem Zusammenhange in der Schlacht gefallen denken, aber es steht eigentlich nichts im Wege, daß er lebend in die Hände seiner Feinde gefallen ist.

In dem zweiten Klagelied fallen des Fürsten „Daūo acht Söhne" (also Bakssan und seine sieben Brüder); im Gotischen sind es „König Boz und seine Söhne". Gemeinsam ist der Fall der großen Söhneschar als Ausdruck für die Größe der Niederlage. Wenn Boz zur Königswürde erhoben wird, so muß er gleichzeitig zum Vater der Schar gemacht werden, während er früher einer der Brüder war.

Die 70 Häuptlinge im Gotischen entsprechen den 80 Häuptlingen in der antischen Prosadarstellung. (Das Gotische hat hier die mehr epische Siebenzahl, wie es sonst Vorliebe für die Dreizahl hat.) Die auffallend große Ähnlichkeit wird erklärt, wenn Schoras Prosa hier den Inhalt eines Gedichts wiedergibt.

Endlich der Schauplatz. Nach dem Zusammenhang in der gotischen Darstellung müssen die Goten zuerst ins Land der Anten gezogen sein und sie unterjocht, d. h. das Land vom Kuban bis zum Kaukasus sich unterworfen haben; danach müssen sie weitergezogen sein ins Land südlich vom Kaukasus, wo sie gegen die Hunnen am Rionflusse eine Niederlage erleiden. Da der Weg westlich über den Kaukasus unfahrbar gewesen ist bis auf unsre Tage (eine Menge Bergströme mit stark wechselnden Ufern hindern das Anlegen fester Wege), müssen sie das Terektal hinaufgegangen sein und durch den Darielpaß mitten hinein in den Kaukasus, und nach dem Übergange sich nach Westen, nach dem fruchtbaren Colchis gewandt haben. Aber das stimmt zu der antischen Überlieferung; die Seitentäler des Terek werden als der Schauplatz der Antenschlacht genannt.

Es ist also wahrscheinlich, daß beide Überlieferungen sich der gleichen antischen Niederlage erinnern. Ihre Unähnlichkeit er-

klärt sich daraus, daß jede in ihrer Weise aus sagenhaften oder jedenfalls poetisch geprägten Vorstellungen besteht und jede die Begebenheit im Lichte des Volks sieht, dem sie zugehört.

Es hat dann über diesen Stoff eine „antische" Dichtung gegeben, die zuerst rein lyrisch war, später in geringem Maße mit epischem Stoff genährt wurde. Und es hat darüber ein gotisches erzählendes Lied historischer oder halb historischer Art gegeben.

Es würde interessant sein, zu wissen, ob der Name der Anten noch in andrer Weise Spuren in der gotischen Dichtung hinterlassen hat, ähnlich wie der der Goten in dem antischen Liede. Aber wir haben nicht die gotischen Lieder selber und müssen uns mit der Dichtung benachbarter Völker begnügen, die das Verhältnis nur trüber zeigen kann. Es wird sich namentlich um die englische Dichtung handeln, die einzige, die wir aus ältester Zeit in reichem Umfange besitzen[1]).

Im Beowulf werden Waffen und Kleinodien als antisch bezeichnet: „Hygelâcs kühner Degen ließ seine breite Klinge, sein altes riesisches Schwert und seinen antischen Helm hereinbrechen über den Schildwall" (*entiscne helm* 2980); „die alte Arbeit der Antier" ist sowohl das Schwert, das Beowulf aus der Tiefe heraufholt (*enta ærgeweorc* 1680), als der Schatz des Recken im Grabhügel (*eald enta geweorc* 2775); ja sogar die Schatzhöhle ist *enta geweorc* (2718). Für den Beowulfdichter selbst scheint das Wort eine ähnliche Bedeutung gehabt zu haben wie das öfter vorkommende *eotonisc* in *eald sweord eotonisc* („ein altes riesisches Schwert"); und die Forscher haben deshalb *enta* als Metathesis von *etna* (> *eotna* „der Riesen") aufgefaßt. Indessen ist es doch etwas auffallend, daß die in der Heldenwelt gebrauchten Schwerter aus der Riesenwelt stammen sollten. Denn so charakteristisch das Schwert für den Helden ist, so fremd ist es den Riesen. Dies gilt für die ganze nordische Literatur und kann auch im Beowulf selbst beobachtet werden, wo die riesischen Wesen nicht das Schwert im Kampfe führen. Die einzige Ausnahme ist, daß der Held in der Riesenwohnung ein Schwert an der Wand hängen sieht und es herunternimmt, den Riesen damit zu töten; aber dies ist ein Märchenzug („Die drei entführten Königstöchter"),

1) Die im folgenden ausgesprochne Vermutung ist mir von Dr. Gudmund Schütte mitgeteilt.

der niemals die Riesen selbst hat zu Schwertträgern machen können[1]).

Es dürfte nun bekannt sein, daß die älteste Dichtung — namentlich die der Angelsachsen — der wirklichen Waffenausstattung in der Völkerwanderungszeit weit näher steht, als man nach den anscheinend phantastischen Zügen erwarten sollte[2]). Wir sind also vielleicht berechtigt, einen Aufschluß ähnlicher Art über die Herkunft der Heldenwaffen zu erwarten.

Auf diese Erklärung kommen wir ohne eine Metathesis, indem wir einfach *entisc* gleich „antisch" fassen. *Enta* entspricht allerdings nicht Antae, Antes, Anti; aber es lag nahe, eine erweiterte Form Antier (*Entas*) zu brauchen, ähnlich gebräuchlichen Völkernamen wie Engle (von Ongel), Y̌tas (> Eutiones) u. ä. — Während der siegreichen Kämpfe der Goten mit den Anten müssen sie sich köstlich geschmiedete orientalische Waffen angeeignet haben, die das kriegerische Tscherkessenvolk sich wohl damals wie in neuerer Zeit eifrig zu beschaffen strebte. Die Hauptwaffe der Tscherkessen muß dann wohl, wie später, das Schwert gewesen sein; und den „mit Spießen kämpfenden Goten" muß es wohl nicht wenig darum zu tun gewesen sein, sich diese neuen und feiner gearbeiteten Waffen zu verschaffen, die „antischen Schwerter" und „antischen Helme". Man kann das mit der Rolle vergleichen, die „wälsche Schwerter", „westländische Spieße" und „wälsche Helme" für die Nordleute der Vikingerzeit spielten. — Aber wenn diese „antischen Waffen" durch Lieder zu fern wohnenden oder späteren Stämmen unsrer Völkerfamilie gelangten, mußte die ursprüngliche Bedeutung des Worts vergessen sein, und *entisc*, *entas* mußte an *eotonisc*, *eotenas* anklingen, so daß der Beowulfdichter sie durcheinander gebrauchen konnte.

Dies ist also eine Hypothese, deren absoluter Beweis nach der Natur der Dinge nicht gegeben werden kann, aber eine Hypothese, die eine bisher herrschende Unklarheit entfernt und die Schilderung des Heldenlebens dem wirklichen Leben der Völkerwanderung näher bringt.

Dagegen meine ich, daß hinreichend bewiesen ist, daß zwischen Ostgoten und Anten, d. i. Tscherkessen, heftige Kämpfe statt-

---

1) Doch treten Riesenweiber mit freilich nur kurzen Sachsschwertern auf (Beowulf, Märchensagas, der Name Jarnsaxa).

2) K. Stjerna, Essays on Beowulf, passim (vgl. Olrik, Danm. heltedigtning IV, unter Helgi Hjörvardsson).

gefunden haben, mit der Niederlage und nahezu der Unterjochung dieser letzten. Ferner, daß die Goten längere Zeit neben ihnen als Nachbarn gewohnt haben und daß sie auf ihrem größten Zuge durch die Kaukasusländer sogar bis zu den Landstrecken südlich vom Elbrus gekommen sind.

Dies habe ich als Hintergrund angesehn für den Übergang der Vorstellung vom „gebundnen Riesen" in die Mythenwelt unsres Volksstammes als der bis Ragnarök gefesselte Loki.

REGISTER.

Abchasen 179.
Abrskil 166—169, 182, 185, 189.
Agraeratha 352f.
Ala Kartaga, Heldenlied von 85 bis 89, 291—298. Nachbildung Thraetaonas? 366, 450.
Amiran, Amjiran, Ameran 143 bis 148, 152, 155, 162, 163—165, 170—179, 182—193, 204—226. Vermischung des Kaukasusriesen mit Ahriman 226ff., 232, 272, 276, 289. Heldensage von Amiran 162—179, 185f., 215, 218, 226, 289. Amiranmärchen 172 bis 177. Amiranlegende 144, 146, 155, 162, 173, 177, 185, 187, 189f., 204—226, 249—252, 290.
Amlethus 461.
Amphiaraos 352.
Andamanen 414f., 439.
Anholm M. „Den bundne jætte i Kavkasus" 136.
Anten (Tscherkessen) 274, 276, 464—475. Entas im Beowulf 475—477.
Antichrist 85, 101, 358f., 430.
Ardasches 195, 197f., 200, 203.
Ardawazt 189, 193—201, 203f., 258, 290.
Arhuaco-Stamm 41, 441.
Arische Urmythen 284, 368.
Ärlik, Höllenfürst 364f.
Arnor jarlaskald 7, 24, 43.
Artur 353f.
Astyages 196, 198.
Atlamál 22 49, 51.
Aurgelmir 17, 76.
Avestaschriften 328f.
Azhi Dahāka 84f., 101, 198, 277, 280, 345ff., 350f., 355.
Āz(i) 337, 351, 354.

Baldrs Wiederkehr 7, 108f., 122f., 131.
Balor 63f., 68, 79, 450, 461.
Beowulfs Drachenkampf 56, 103, 127.
Bergentrückte Helden 198, 201, 352—354.
Berosus 378, 435.
Bocherville, Kapitäl in der Klosterkirche von 11, 127.
Boz-Bakssan 465, 467—474.
Bragi der Alte, Bilder auf seinem Schilde 13.
Brahmanismus 369ff.
Bran Febalsöns Ausfahrt 129f.
Brávallalied, Hindeutung auf Ragnarök 48f.
Burs Söhne 111f.

Cakchiquel Indianer 41, 418.
Chikk, Riese 276, 280.
Cinvatbrücke 361.
Cynewulfs Crist 129.

Dabog, serbische Legende von 91 bis 95.
Dachkal 137—139, 140, 162; s. Deddjal
Dagde 61f., 66f., 452.
Dahāka, s. Azhi Dahāka.
Dē-Danann-Volk 60ff.
Deddjal, muhammedanischer Antichrist 85, 139f., 162, 276ff., 280, 290.
Demavend 349f.
Djin-Padischah 156, 160.
Drachensagen, s. Schlange.

Egede, Hans und Paul 413f.
Eggþér 315f.
Elbrus 154.
Elias, Blasen vor dem Weltgericht 118. Kampf mit dem Antichrist 358f., 365.
Empfindungslosigkeit der Tiere Vorzeichen des Endes 410f., 414, 444.

Enoch 358, 365.
Eochaid Bress 60f., 67.
Ephialtes 266ff.
Erdbebenmythen 219, 278—283, 325.
Erdbebenochse oder -Kuh 323 bis 326.
Erdbebenriese im Kaukasus 85, 134, 283, 430. Aufenthaltsort 229—234. An einem freistehenden Felsen in einer Schlucht oder auf dem Gipfel des Elbrus gebunden 287f. An eine Säule gebunden (südelbrussche Sonderform) 288. Gefesselter Riese, der am Ende der Welt ausbrechen wird (Typus O) 180. Das hingelegte Schwert, das er nicht erreichen kann (Typus I) 136—139, 184ff, 225. Versuch, es mit Hilfe eines Menschen zu erlangen (Typus II) 139—149, 185, 223—226. Die Frage des Riesen (Typus III) 149ff., 180—183. Der hackende Geier (Typus IV A) und die nicht zu erreichende Quelle (Typus IV B) 151—162, 183f., 288. Die wieder eingerammte Säule (Typus V) 186—189, 289. Der leckende Hund und dic Erneuerung der Kette durch übernatürlichen Erneuerer (Typus VI A) oder durch Schläge der Schmiede (Typus VI B) 152, 189ff., 217f., 289. Vgl. die vom Kaukasusriesen ausgehenden Amiran, Prometheus, Loki. — Kämpfende Erdbebenriesen unter der Erde in Luxemburg 429, 453.
Erde aus dem Meer gehoben: im Norden 23, 36, bei Indern 35, 435.
Erde birst 408, 411.
Erde sinkt ins Meer: in Völuspá und bei Skalden 22ff., in dänischer und isländischer Volkssage 24—30, bei den Kelten 30—34, in Süddeutschland 34. — In Verbindung mit Weltbrand bei Indern 35, 374, 434ff., dann bei Herakleitos und den Stoikern 35, 376—379, 435; von da wohl zu den Kelten 382f., 400, 435 und von da nach dem Norden, wo die Furcht vor dem Ertrinken der Erde vielleicht schon heimisches Motiv war 33, 435. — Ohne Weltbrand bei Eskimos 408ff., 436 und in Peru 416, 436.
Erde wieder auftauchend: in Völuspá 23, bei Indern 458f.
Erneuerung des Götter- und Menschengeschlechts 104—107, 127, 131f., 458, 462f.
Eskimos, Triebkraft ihrer Ragnarökvorstellungen 412, 431, 440. Ihre Religion 455f.

Fáfnismál *15*, 53.
Fenriswolf in Ragnarök 8, 9—15, 54; gefesselt 81ff. Das gebundne Raubtier der östlichen Länder 89—95, 131, 314ff., aber ohne Berg und Erdbeben 430. Name 314. Seine Nachkommen 315. Epische Züge 316—319.
Feuer- und Wasserkönig in Cambodja 374, 434f., 438, 444, 454.
Fimbulwinter (Großwinter) im Norden 15—18, 42f., 105f., 131, 425; bei den Deutschen 20ff.; bei den Persern 19, 331—337. Dublette zur avestischen Lehre von der Welterneuerung 334f. Naturbedingungen für die Entstehung in Persien 335ff. Aus Persien nach dem Norden gebracht 18f., 431f., 448. — Vorzeitlicher Fimbulwinter 17, 432.
Fomori 60ff.
Fradaksti Khumbya 352.
Frey in Ragnarök 58, 75, 121.

Garm als Gegner Tyrs 59. Das gebundne Raubtier der östlichen Länder 82f., 90, 311—314, 316, 430.
Georgier 204.
„Gespräch zwischen zwei Gelehrten" 31ff., 382f.
Gimlé 123f., 127f., 131.
Gjallarhorn 116—119, 127f., 131.
Gjællebro 361.
Gog und Magog 160, 248, 303—309.
Gosforth, Steinkreuz von 9—15.
Götter als Erreger von Ragnarök 454—457.
Götter im Kampf gegen Ragnarök 445—454.

Götterschlacht, die nordische 52 bis 59, 66ff., 131; die keltische 59—68; die persische 337f. Die keltische Schlacht nah verwandt mit der nordischen 449ff. Entstehung der Vorstellung 451f. Die persische Schlacht nicht die Quelle der keltisch-deutschen 453f.
Grímnismál *39* 37f.
„Großer Geist" in der Sierra Nevada 454f.
Gullveig-Mythus 113.

Hadsilga, Fluß 152, 182f.
Haschenk, Riese 165, 170, 283.
Heiliger und gebundne Schlange 361ff.
Heimdal, das Horn blasend 12, 116 bis 119; im Götterkampf 59.
Helgakvida Hundingsbana II *40* 49—51.
Herakles 253.
Herakleitos 376f., 379, 433, 435.
Hertjes Prophezeiungen 28f., 397.
Himmel birst, stürzt ein 423, 437. Bei Germanen, besonders im Norden 24, 48f., 403—405, bei Kelten 30f., 399f., 414, bei Lappen 400—404, bei Slowenen 405. — Bei Eskimos 406f.
„Hirt im Baume" 21f.
Hochsitzsäulen 403.
Hoddmímir 16, 448.
Holger Danske 353, 393.
Hrymr 119f.
Hræsvelgr 114, 119.
Hymne auf die königliche Glorie 329f., 333, 338, 347.
Hymne auf die Schutzgeister 329ff., 333.
Hœnirs Wiederkehr 108, 123.

Ilija (Elias), serbische Sage vom Donnerer 318.
Indianer, Charakter ihres Ragnarök 420.
Irminsûl 403, 423.

Jälbägän 297f.
Jedai Chan 86ff., 292ff., 447f.
Johannes Davidis von Toledo 379ff.
Jómsvíkingasaga 367.
Jón Krukks Prophezeiungen 29f.

Kabarden 141, 151.
Kai Khusrō 352.
Kaisersage 360, s. die entrückten Helden 351—354.
Kalevipoeg 282, 298.
Kaukasusvölker 134.
Kentern der Erde bei Eskimos 407f., 413, auf den Andamanen 414f. Nicht scharf zu trennen vom Zusammensturz 428f.
Keresāspa 84, 101, 319, 345—355, 450.
Kette des Teufels mit List angelegt 97, 248—253. Feilen daran 244—248. Zu Ostern erneuert 241—244.
Kettil Runske 362.
Kleanthes, Stoiker 377.
Kondla 353.
Kosmogonie nordische 76, 111f.
Kreutzwaldt 298.
Kṛṣṇa 405.
Krohn, Kaarle „Der gefangene Unhold" 133, 285ff.
Kudai 86f., 292f., 446.
Küreldei Mirgän, Heldenlied von 295ff.

Lagarfljót, Schlange im 361.
Lasch, Richard „Die Finsternisse in der Mythologie" 40, 42, 424.
v. d. Leyen „Der gefesselte Unhold" 133, 284f.
Lokasenna *58* 55.
Loki auf einem Steindenkmal 12, 14f., in Eddaliedern 81, 83, in der Völuspá 120, 131, im Ragnarökkampf bei Snorri 59. Berührt sich mit Eochaid Bress 67. Ursprünglich Begleiter Odins und Thors und auch alter „Kulturheros" 275. Auf ihn übertragen der nordelbrussche Typus IV A des Kaukasusriesen 89, 97, 269 bis 276. 282f., wie auch der Allgemeinbegriff des Bösen aus dem Christentum 89, 273, 275f. Vermittler die Ostgoten 273—276. Zusammenfassung 290, 287.
Löwis, A. 136.
Lucifer 234ff.
Lug 61—67, 107, 450f.

Mächtiger, der zur Königsherrschaft kommt 124f, 127—129,

131. Bei Eskimos 409. Bei Algonkins 419f.
Ma(f)ui auf Samoa 318.
Mahdi 360.
Mai-Tärä 364f.
Man, Grabsteine auf 9—15.
Manabozho 419f., 433, 440, 454f.
Mánagarm 38.
Mandy-Schirä 364f.
Mannhardt „Germanische Mythen“ 283f.
Marko Kraljewić 353f.
Markusawinter 452; s. Fimbulwinter.
Maylmen Radien 403f.
Mcher 201—204.
Menelaos 352.
Menschen im Kampf gegen Ragnarök 442ff.
Methode, sagengeschichtliche 3f., 5f.
Midgardschlange 11ff., 54—58, 103. „Erdumspanner“ und „große Seeschlange“ 102, 279.
Mittwinterfest der Thulebewohner (Prokop) 18.
Mohammed Ibn ahanafijjah 360.
Mondfinsternis 41f., 410ff., 416, 424ff., 441.
Morrigu 61—64.
Moses von Khorni 196f.
Müller, Wilhelm, „Prometheische Sagen im Kaukasus 134, 257, 284.
Muspellsheim 76.
Muspellsleute 53, 68—72, 131.
Muspilli, *mütspelli* 70f., 358, 365.

Naglfar 8, 72ff.
Naturmythisch (Gegensatz: volksmythisch) 2f., 36. Eine abweichende Einteilung 422f.
Neujahrsfest der Armenier 194, 215. 217f., 238f., 244.
Níđhöggr 114.
Njörds Heimkehr 107f.
Nogajer 156.
Nuadu Silberhand 60f., 63—67.

Odin in Ragnarök 10f., 53f., 59. 97, 120f., 319.
Ogme 61—66, 127.
Oisin 353.
Olaf Pá, Bilder in seiner Halle 13.
Óskópnir 52.
Osseten 141f., 222.
Ostgoten als Kulturträger 274ff.
Otos 266ff.

Peru-Indianer 371, 416f., 446.
Prometheus, alter griechischer Kulturheros 262f. Auf ihn übertragen die südelbrussche Überlieferung des Kaukasusriesen (Typus IV A) 253ff., 257—262, 272, 288. Später aufgenommen die Fesselung an den Kaukasus 255f., 259, 268, 288; noch später der Elbrus 255f., 259f., 288. Befreiung durch Herakles 253, 264, 288. Von seinem Naturgrund losgerißner Erdbebenriese ohne Erdbeben und Ragnarök 263, 281.
Prophezeiungen vom Weltuntergang, dänische 24—29, 393 bis 397; keltische 31ff.
Puluga 415, 439, 445, 454.

Ragnarök, keine uralte und nationale Vorstellung 5. Bedeutung und Begriff des Worts 51, 446. Zusammenfassung der Motive des nordischen Ragnarök 131f., 453f., 462f. Ragnarökmotive wandern, aber auch der Ragnarökbegriff 441f.
Raubtier gebundnes: Raubtierschar (Hunde) im tatarischen Heldenlied, estnischen und dänischen Märchen 85—89, 291—303. Eingesperrtes Volk des Gog und Magog 248, 303—309. Gefesselter Himmelshund in Rußland 309—311. Gemischt mit Typus VI A des Kaukasusriesen 189ff., 218, 289, 307f., 320. — Erdbebentiere 321f., 423, 430. Heimat der Raubtierschar wohl die persischen Berge, der Demavend 321f. Hunde eine Heimischmachung der Ragnarökschlange des Demavend? 366. Alter 322f. Wanderung nach Westen 316, 320. Sieh Garm, Fenriswolf, Wolfsbrut.
regin 460. *blíđ regin* 112.
regindómr 125.
Reinigungsfeuer der Mazdalehre 339ff., 344, 433.
Riese, gebunden und eingesperrt,

durch zufälligen Besucher befreit 272.
Riesenscharen, ausziehende 119f.
Rokapi 188f.
Rostom (Rustem) 170f., 176, 215.
Rückgang der Menschheit in der Völuspá 115, 127, 129, 131; im Keltischen 63. Bei den Indern 385—389; von da wandernd (398) zu Mongolen und Tataren 389, zu Persern 390ff., in die dänische Volksüberlieferung 392ff., 396ff.
Rudra 342, 369.

Schal-Jimä 364ff.
Schamanismus 363.
Schidar 194.
„Schlacht letzte" 21f., 393.
Schlange (Drache, Lindwurm): Thors Kampf mit der Midgardschlange 54—56. Tragische Schlangenkämpfe, besonders in dänischer Sage 56—58. Unterirdische Schlangen mit Ragnarökfurcht in Dänemark, auf den Färöern, in Deutschland 97 bis 101, 131, 326. Beide Vorstellungen wohl wirksam bei der Bildung von Thors Schlangenkampf 102f. — Gebundne Ragnarökschlange im Demavend 101f., 349ff., 354, 429f.; wird zur zarathushtrischen Abstraktion Āz(i) 345f., 351, 354; wird aufgefaßt als Azhi Dahāka, den der Heros Thraetaona überwand 84f. 347, 351. Heros Keresāspa ihr Töter im Ragnarökkampf 84, 348f., 351—355. Aus den theologischen und heroischen Motiven des Perserglaubens hervorgehend „die alte Schlange" der Offenbarung, später „der gebundne Teufel (Satan)" 83ff., 356f., 362, 423, 430, 447; dann der von Elias überwundne Antichrist 357ff.; letzter Ausläufer die von dem Heiligen gebundne Schlange 361ff.
Schlangen, gifttropfende und nagende 269f., 287.
Schmiedebrauch der Schläge auf den Amboß 190f., 195, 199, 217, 234—241, 243f., 289f., 443.
Schönwerth, Aus der Oberpfalz 20ff., 34, 359.
Schora, Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks 469ff.
Schutzmittel gegen Kobolde 239ff.
Seelenwanderung, nordische 105, keltische 107.
Seneca 379.
Śesa, welttragende und -zerstörende Schlange der Inder 44, 102, 278, 370—374, 430.
Sigyn 12, 15, 270f.
Sillam, Sillam-innua 409, 455f.
Sinfjötli 287.
Śiva 372f., 445, 454, 456.
Snjó, Snær 17, 432.
Snorri und die Quellen der Gylfaginning 7f., 15, 37, 59, 69, 72, 75f.
Söderblom, N. 19, 328.
Sonne wird verschluckt 36—43, 131, 427; ihre Tochter kehrt wieder 42f., 104f., 449.
Sonnenfinsternis 40f., 410ff., 416, 424—427, 437f., 443.
Sonnenwölfe (Nebensonnen) 38 bis 43, 113ff., 315, 425, 427.
„Stein im grünen Tal" 396ff.
Sterne stürzen herab 23, 128, 131, 427f. Der fallende Stern 339 bis 344.
Stoiker 35, 377—379.
Sündflut 409f., 412f., 428.
Surt 45, 68f., 74—79, 120; = Tethra? 79f. Seine Lohe 16, 43, 45, 54, 127, 435.
Surtshellir 77, 272.
Swanen 162.
Swjatogar, Volkslied von 202.
Sybilles Weissagungen, s. Prophezeiungen vom Weltuntergang.

Taksteinar 362.
Tantalus 264f., 268, 288.
Tcha 141, 150ff., 155, 159f., 162, 181, 216, 288.
Tedzem 139f., 162; s. Deddjal.
Temirgojen 140.
Tethra 61, 63f., 79f.
Teufel, gebundner; s. Schlange.
Thors Kampf mit der Midgardschlange 11f., 13, 15, 54—59, 127. Parallele zu Keresāspas Kampf mit Azhi Dahāka 102.

Berührungspunkte Thors mit Ogme und Dagde 66.
Thraetaona 84, 101, 345ff., 351.
Tityos 265f., 268.
Toledo-Brief 379ff.
Tscherkessen 137ff.; s. Anten.
Tured-Ebne, erste Schlacht auf der 60, 67, 451f.; zweite Schlacht 61—68, 452.
v. Turnau 137, 156ff.
Typhon 281, 283.
Tyr 59, 66, 318.

Uffo 461.
Ungeheuer gebundnes 80—97, 429ff., 438; s. Erdbebenriese, Raubtier, Schlange.
Unordnung in der Natur als Vorzeichen des Untergangs 46f., 410, 437, 444; s. Rückgang der Menschheit.
Untergang des Volksstamms 419.
Urko 323—326, 362.
Útgardaloki (Ugarthilocus) 81, 270.

Verdorren des Lebens 369ff., 416ff., 434, 437.
Volksglaube als Quelle für Ragnarök 14f.
Volksmythisch 2f.; s. naturmythisch.

Vafþrúdnismál 7, 17, 107, V. *44*f. 15f. V. *46*f. 36f., 43.
Varalden radien, Varalden olmai 403.
Vegtamskvida 272.
Weltbrand verknüpft mit Ertrinken der Erde in der Völuspá 17, 23, 35, 43, 46, 127f., 131; vereinigt mit Fimbulwinter in der Oberpfalz 20. — Weltbrand indisch, kein arischer Urmythus 368; hervorgerufen durch die Sonnen Viṣṇu-Śivas, seine Waffe oder den brennenden Atem Śeṣas 44, 369—372; Sonnenbrand und höchste Gottheit als Zerstörer wohl von der Urbevölkerung übernommen 371ff., 433; Śeṣa alte Erdbebenschlange 373f. Schon im Indischen neben dem Weltbrand Ertrinken der Erde 35, 374, 434ff. Feuer- und Wasserkönig in Cambodja 374. Wanderung des Weltbrands (mit Weltertrinken) 398. 433, 435; nach Persien 44, 338, 341—344, 433; zu den Tataren 365; zu Juden und Christen 44, 375f.; zu den Griechen (hier auch selbständig entstehend) 35, 376—379; von da zu den Kelten 32, 44f., 381 bis 385, 400, 435. Nach den nordischen Ländern von den Kelten (Lohe Surts)? 43, 45f., 75, 79, 131, 435, in die Völuspá aus dem Christentum (physischer Weltbrand) 46, 122, 127f., 131, 432. 435. — Weltbrand im südlichen Teil von Nordamerika 432ff., in Peru 416; in der Sierra Nevada 417f.; bei den Algonkins 419.
Weltende, tatarisches Lied vom 364—367. Kirgisisches Lied 367.
Weltnagel, Weltsäule 403f., 423f., 426, 443.
Vídar, epische Gestalt: Göttername und göttliche Verehrung? 95f., 451; berührt sich mit Lug 67, 97. Sein Ragnarökkampf 8 bis 11, 14f., 54, 450; sein Schuh 54, 96; Motiv vom aufgesperrten Rachen mit dem Schwerte darin 91—95, 319. Seine Tat ein Sieg der Götter? 68, 460ff.
Wiedergeburt 104—107, 122—125, 458—462.
Vígrídr 52.
Vinitharius 274, 465ff.
Visionsdichtungen 361.
Viṣṇu 369ff., 456.
Wolfsbrut des Fenrir 315f.
Völund 81.
Völuspá systematische Darstellung eines einzelnen Dichters 6. Eigenart 35, 43, 53, 110—113, 121f. Heidnische Quellen 125ff.; christliche Quellen 127—131. Altersschichten 131f. Christliche Sonderfärbung 435. — V. *40* 36, 113f., 315f. V. *47* 116. V. *51* 69. V. *52* 49, 54, 75. V. *56* 55, 121. V. *59* 123. V. *60*ff. 123. V. *63* 104ff., 122. V. *64* 123f. V. *65* 124f.

Yggdrasil 112, 352.

Yima und seine Vara 19, 107, 329, 331—337; Hirtengott, alter Todesgott 333f.; im tatarischen Liede 365.
Ymir 111f.
Zeichen für das Ende der Welt 444; s. Unordnung in der Natur.
Zervanismus 343f.
Zusammenstürzen der Berge 48f., 429.

NACHTRÄGE.

Die Abkürzungen, die nur dem nordischen Philologen geläufig sind, findet man im Vorwort S. X. Auf S. 73 ist BUH e don. var. = Biblioteca Universitatis Hauniae e donatione variorum; DFS 122 F = abgeschrieben in der Dansk Folkemindesamling Kapsel 122 F (Grundtvigs Sammlung). DgF = Danmarks gamle Folkeviser.

Für das Vorwort werden in erster Linie benutzt die Aufsätze Axel Olriks über Ludvig Wimmer, Sophus Bugge und Moltke Moe in den DSt 1909, 1907, 1915; es lagen dem Übersetzer ferner vor die Nachrufe von Andreas Heusler im Archiv für das Studium der neueren Sprachen Bd. 136, Marius Kristensen in DSt 1917, Knut Liestöl in Syn og Segn 1917, C. W. v. Sydow im Arkiv för nordisk Filologi 1917.